

VIOLENCE POLITIQUE ET GUERRE CHEZ LES ASHANINKA ET NOMATSIGUENGA DU PEROU, 1980-2000

ETUDE D'ANTRHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE

SEMINAIRE DE L'EREA
27 OCTOBRE 2023

*DECEMBRE 2024
ACADEMIA.EDU

Mariella Villasante Cervello
IDEHPUCP

VIOLENCE POLITIQUE ET GUERRE CHEZ LES ASHANINKA ET NOMATSIGUENGA DU PEROU 1980-2000
ÉTUDE D'ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE

Séminaire du centre d'Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne (EREA)
Nanterre, le 27 octobre 2023[1]

Mariella VILLASANTE CERVELLO*

Résumé

Dans la perspective de l'anthropologie de la violence, dont le point commun est la négation de l'humanité de l'Autre qu'on extermine (Héritier, 1996), ce texte tente de rendre compte des horreurs de la guerre chez les Ashaninka et les Nomatsiguenga (Satipo), avec pour horizon d'étude la reconstruction historique des faits et la recherche constante de la vérité. Les sources principales sont les témoignages recueillis par l'auteure entre 2009 et 2017, et les témoignages recueillis par la *Comisión de la verdad y la reconciliación* (CVR) entre 2002 et 2003.
Dans un premier temps, j'aborderai le passage de l'état de paix à l'état de guerre, en soulignant que la guerre interne péruvienne fut aussi une guerre civile dans les épicentres du conflit (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Huánuco et Satipo).
Dans un deuxième temps, seront évoquées les caractéristiques de la guerre déclenchée par *Sendero Luminoso* chez les Ashaninka et les Nomatsiguenga dans le contexte national. Comme ailleurs, les natifs se sont divisés en camps ennemis et ont été tout à la fois victimes et perpétrateurs. On insistera sur les faits d'extrême violence qui restent peu connus : massacres, exécutions, tortures, violences sexuelles, recrutements d'enfants-soldats et de filles esclaves sexuelles. Mais aussi captivité de milliers de natifs dans des « camps totalitaires » senderistes ; il s'agit du fait le plus important de la guerre chez les Ashaninka et les Nomatsiguenga, qui n'a été identifié ni par la CVR ni par les chercheurs.

Mots clés: Anthropologie de la violence — guerre interne — faits historiques — témoignages — faits d'extrême violence — camps totalitaires senderistes — Amazonie centrale — Pérou

Desde la perspectiva de la antropología de la violencia, cuyo factor común es la negación de la humanidad del Otro que se extermina (Héritier, 1996), este texto trata de dar cuenta de los horrores de la guerra que sufrieron los Ashaninka y los Nomatsiguenga, teniendo como horizonte de estudio la reconstrucción histórica de los hechos y la búsqueda constante de la verdad. Las fuentes prioritarias son los testimonios recogidos por la autora entre 2009 y 2017, y los testimonios recabados por la CVR entre 2002 y 2003.
En primer lugar, examinaré la transición de un estado de paz a un estado de guerra, haciendo hincapié en que la guerra interna peruana fue también una guerra civil en los epicentros del conflicto (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Huánuco y Satipo). La segunda sección analiza las características de la guerra desatada por Sendero Luminoso entre los Ashaninkas y Nomatsiguenga en el contexto nacional. Como en los otros epicentros, los nativos estaban divididos en bandos enemigos y eran tanto víctimas como perpetradores. Nos centraremos en la violencia extrema que sigue siendo poco conocida: masacres, ejecuciones, torturas, violaciones sexuales, reclutamiento de niños soldados y niñas esclavas sexuales. Pero sobre todo el cautiverio de miles de nativos en campos totalitarios senderistas. Este es el hecho más importante de la guerra entre los Ashaninka y los Nomatsiguenga, que no ha sido identificado ni por la CVR ni por los investigadores.

Palabras clave: Antropología de la violencia — guerra interna — hechos históricos — testimonios — hechos de extrema violencia — campos totalitarios senderistas — Amazonía Central — Perú

From the perspective of the anthropology of violence, whose common factor is the denial of the humanity of the Other who is exterminated (Héritier, 1996), this book attempts to give an account of the horrors of the war suffered by the Ashaninka and the Nomatsiguenga, with the historical reconstruction of the facts and the constant search for the truth as its horizon of study. The main sources are the testimonies collected by the author between 2009 and 2017, and the testimonies gathered by the CVR between 2002 and 2003.

---

[1] Je remercie Philippe Erikson et ses collègues Vincent Hirtzel, Valentina Vapnarsky et Aline Hémond, ainsi que les étudiants et les chercheurs, pour l'accueil chaleureux qu'ils m'ont témoigné à cette occasion. La plupart des photos illustrant ce texte sont d'Alejandro Balaguer, reporter de guerre avec qui je collabore depuis plusieurs années, d'autres sont de Mónica Newton, de la Bibliothèque Nationale du Pérou et de moi-même.

* Anthropologue, EHESS. Spécialiste du Pérou et de la Mauritanie. Chercheuse associée à : Instituto de democracia y derechos Humanos, Pontifica Universidad Católica del Perú. mariellavillasantecervello@gmail.com

Firstly, I will look at the transition from a state of peace to a state of war, emphasising that the Peruvian internal war was also a civil war in the epicentres of the conflict (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Huánuco and Satipo).

The second section looks at the characteristics of the war unleashed by Sendero Luminoso among the Ashaninka and Nomatsiguenga in the national context. As elsewhere, the natives were divided into enemy camps and were both victims and perpetrators. We will focus on the extreme violence that remains little known: massacres, executions, torture, sexual violations, recruitment of child soldiers and sex slave girls, but also the captivity of thousands of natives in totalitarian Senderist camps. This is the most important fact of the war among the Ashaninka and Nomatsiguenga, which has not been identified either by the TRC or by researchers.

Key words: Anthropology of violence — internal war — historical facts — testimonies — acts of extreme violence — totalitarian camps of *Sendero Luminoso* — Central Amazon — Peru

Index

INTRODUCTION	2
-- Méthodologie de recherche : sources, témoignages et cadre analytique	3
LES CARACTERISTIQUES DE LA GUERRE INTERNE AU PEROU ET EN AMAZONIE CENTRALE	4
-- La guerre civile en Amazonie centrale péruvienne : 1982-2000	5
-- Les Ashaninka et Nomatsiguenga : aperçu général et démographie actuelle	6
LE CADRE CONCEPTUEL DE L'ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE	9
-- La guerre et la paix dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés arawak	9
FAITS D'EXTREME VIOLENCE : RECITS SUR LA GUERRE ET CAMPS TOTALITAIRES	14
-- Chronologie de l'entrée des senderistes dans les territoires ashaninka et nomatsiguenga	14
-- Le recrutement d'enfants-soldats, des filles et des femmes esclaves sexuelles	19
-- Les cas d'extrême violence : les massacres	19
-- Les camps totalitaires senderistes	23
-- Les témoignages sur la vie ordinaire dans les camps senderistes	26
-- La résistance à la déshumanisation	29
REFLEXIONS FINALES	29
RÉFÉRENCES CITÉES	32

INTRODUCTION

Ce texte est issu du séminaire que j'ai donné à l'EREA en octobre 2023, au cours duquel j'ai exposé les acquis de mes recherches sur la guerre et la violence, menées entre 2008 et 2017 chez les Ashaninka et chez les Nomatsiguenga de l'Amazonie centrale (Satipo, Junín)[2]. Le thème de la violence politique est passée complètement inaperçue en France, les rares chercheurs français en Amazonie péruvienne sont restés assez silencieux sur les faits de violence qui ont marqué cette région entre 1980 et 2000. J'apporte ici des renseignements synthétiques et précis, qui dépassent les modèles des publications des revues spécialisées. Certes, les thèmes traités sont très complexes, mais il est pertinent de les exposer ensemble car ils explicitent les faits du passé récent dont les séquelles sont toujours d'actualité. J'espère que ces pages éveilleront l'intérêt de jeunes chercheurs pour ce sujet et qu'ils poursuivront les études qui viennent d'être entamées ici.

En premier lieu, j'aborde les caractéristiques centrales de la guerre interne au niveau national et en Amazonie centrale — l'Amazonie du nord (Loreto, Amazonas) et du sud (Madre de Dios, Cusco) ne furent pas directement concernées par cette guerre interne dont les épicentres étaient situés dans les départements d'Ayacucho, Apurímac et Huancavelica, Junín et Huánuco. Je présente ensuite un aperçu général de ces peuples originaires de langue arawak, en rappelant leur participation dans la guerre provoquée par *Sendero Luminoso.* Ce qui confirme la non-pertinence des hypothèses sur « l'interdiction d'endoguerre » chez les peuples arawak proposées par France-Marie Renard-Casevitz en 1985.

La seconde section est centrée sur le cadre conceptuel de l'anthropologie de la violence que j'ai construit — pour le cas du Pérou, des Ashaninka et leurs parents Nomatsiguenga — en suivant les travaux de Françoise Héritier et d'autres auteurs (Hannah Arendt, Tzvetan Todorov, Sigmund Freud, Lawrence Keeley, Daniel Goldhagen et Jacques Sémelin) qui ont étudié cette question si centrale dans l'histoire humaine et pourtant

[2] Les résultats ont été publiés en 2019 et dans un livre de synthèse publié en 2022, dans lequel j'ai inclus un CD de musique ashaninka que j'ai recueilli entre 1981 et 1985. La collection de musique traditionnelle ashaninka (159 items) a été archivée au CREM grâce à l'aide d'Esther Magnière. Les transformations de l'art musical, des croyances et des identités sociales sont le sujet de mes recherches actuelles. Voir Villasante 2023.

si peu étudiée. L'argumentation concerne la négation de l'humanité de l'Autre qu'on extermine, le passage de l'état de paix à l'état de guerre. Mon hypothèse centrale considère que dans les épicentres du conflit armé péruvien (Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, Junín) nous avons souffert d'une guerre « entre proches », « entre péruviens », c'est-à-dire une guerre civile dans les épicentres du conflit.

La troisième partie est consacrée à la présentation des faits de violence chez les Ashaninka et Nomatsiguenga : les massacres, les enfants-soldats, les filles et les femmes esclaves sexuelles des chefs subversifs et les camps totalitaires senderistes. En effet, tous les témoignages confirment le fait que les dirigeants de Sentier Lumineux ont installé des camps de « transformation » des « masses » en miliciens fidèles au parti fondé par Abimael Guzmán. Ces camps ont fonctionné d'abord dans les hauteurs d'Ayacucho (1982-1987), et plus tard chez les Ashaninka et Nomatsiguenga (1988-1995), ainsi que chez les colons andins installés (depuis les années 1950-1970) dans leurs territoires (Villasante 2012, 2015a, 2017, 2019b, 2024).

La CVR a estimé que, sur un total estimé de 55 000 Ashaninka [les Nomatsiguenga et les Asheninka du Gran Pajonal n'ont pas été inclus dans cette estimation], environ 6 000 sont morts dans les « comités de base » (selon la terminologie senderiste), de faim, de maladie, d'exécutions et au cours de massacres. Les témoignages des captifs des camps senderistes sur leur mode de survie sont proches de ceux recueillis dans les camps de l'ex-Union Soviétique (Chalamov 1980 ; Courtois 1997 ; Werth 1997 ; Todorov 2004), de la Chine maoïste (Domenach 1992 ; Margolin 1997) et des camps nazis (Levi 1947 ; Todorov 2004). Pourtant, ni la CVR, ni les rares chercheurs qui ont évoqué les « comités de base » en tant que « prisons » où les natifs et les colons andins étaient soumis à « l'esclavage » (Espinosa, 1995 ; Fabián, 2006 ; Rojas, 2008, 2016), ont pu les identifier comme des camps totalitaires. Pour mieux saisir cette réalité ignorée j'ai choisi des récits sur les expériences de la guerre, le mode de vie dans les camps, et le cannibalisme de faim et de punition instauré par Sentier Lumineux.

Les séquelles de la guerre interne sont très négatives pour les natifs de la *selva* centrale, surtout parce qu'une guerre de basse intensité continue dans un territoire situé entre les départements de Junín et Cusco (*Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro*, VRAEM), qui reste sous contrôle militaire jusqu'à présent. Dans ces lieux d'accès difficile, des camps existent encore sous le contrôle des « néo-senderistes » alliés aux trafiquants de drogue[3].

Méthodologie de recherche : sources, témoignages et cadre analytique

Avant d'entrer dans le vif du sujet je voudrais préciser quelques points de la méthodologie de la recherche. Dès le début de mes travaux, j'ai décidé de centrer mon étude sur les actes de violence en me basant sur les témoignages recueillis par la CVR (conservés au Centre d'Information pour la Mémoire Collective de la *Defensoría del Pueblo*[4]), et sur les témoignages que j'allais recueillir dans la province de Satipo, la plus touchée par les violences entre proches. Le Rapport Final est le document historique et sociologique le plus important jamais produit dans le pays ; il concentre près de 5 000 pages (9 volumes, 12 annexes) et près de 17 000 témoignages recueillis entre 2001 et 2003. Pourtant, les travaux en sciences sociales et en histoire fondés sur ces sources sont très peu nombreux, notamment en Amazonie centrale.

Sur le terrain, mes travaux ont été largement facilités par la reprise de mes relations avec des connaissances ashaninka, en particulier mon amie Luzmila Chiricente, que j'avais connu en 1979 dans sa communauté de Cushiviani. Elle est devenue une dirigeante nationale prestigieuse, qui a fait preuve d'un courage et d'une bravoure hors du commun pendant et après la guerre. Luzmila m'a aidé à établir les contacts avec les victimes de la guerre ou leurs proches.

L'analyse des témoignages a été réalisée en tenant compte des perspectives proposées par Pierre Bourdieu dans son livre *Ce que parler veut dire* (1982), dans lequel il propose que les expressions orales sont des *discours* qui concentrent le capital symbolique accumulé par la société, au sein de laquelle les informateurs sont des représentants informels ou formels. En effet : « L'usage de la langue, la manière et la matière du discours, dépendent de la position sociale du locuteur, qui commande l'accès qu'il peut avoir à la langue de l'institution, à la parole officielle, orthodoxe, légitime. » (Bourdieu 1982, p. 107). Suivant cette perspective méthodologique, j'ai distingué les discours des hommes et des femmes, des adultes et des jeunes, des personnes éduquées et moins éduquées. Les récits expriment également une *représentation sociale* qui est relativement partagée avec le reste des membres de la société ou du groupe de parenté, mais qui est aussi influencée par l'expérience de vie du locuteur. Ce qui est important dans l'analyse, c'est l'identification de

[3] Voir mes articles, Villasante 2016a, 2016b, 2016d, 2019a et 2024.

[4] Cette entité autonome de l'Etat péruvien conserve le corpus de données recueillies par la CVR.

motifs récurrents, exprimés par des personnes qui ont une « parole d'autorité », selon l'expression de Bourdieu. Il est apparu que les personnes qui ont cette parole d'autorité sont celles qui ont vécu directement, en tant qu'acteurs, les horreurs de la guerre interne : des hommes et des femmes qui ont aujourd'hui 50 ans ou plus.

A l'issue du travail de terrain, j'ai sélectionné 27 narrateurs (13 femmes et 14 hommes), dont les discours sont présentés dans 76 récits dans le livre publié en 2019. En outre, après avoir lu près de 400 témoignages issus de la base de données de la CVR de la province de Satipo, j'ai sélectionné 45 témoignages que j'ai classés selon trois rubriques : Actes de violence (16 cas), Recrutement forcé (5 cas) et Camps totalitaires du Sentier lumineux (24 cas) (Villasante 2019b, Annexe 2).

LES CARACTERISTIQUES DE LA GUERRE INTERNE AU PEROU ET EN AMAZONIE CENTRALE

Le Parti Communiste du Pérou, Sentier lumineux (PCP-SL), dirigé par le professeur de philosophie Abimael Guzmán, a commencé la guerre en mai 1980 dans le but de créer une « République populaire du Pérou », fondée sur les dogmes du maoïsme et du marxisme-léninisme. Les militants étaient des jeunes des provinces d'Ayacucho et des hauts plateaux du sud (Huancavelica, Apurímac), dont de nombreux étudiants, et des professeurs d'université, qui croyaient que la transformation totale du pays était possible en quelques années (Degregori 1990, 2010 ; Starn 1993 ; Manrique 2002, 2007 ; Flores Galindo 2008 ; del Pino 1999 ; Méndez 2000 ; Theidon 2004 ; Gustavo Gorriti 1990).

Carte n° 1 : Carte de l'Amazonie centrale dans le territoire péruvien

En décembre 1982, après deux ans d'attaques, d'attentats et d'assassinats notamment à Ayacucho, le président Alberto Belaunde a renoncé à son rôle de gardien de l'ordre démocratique et a confié la direction de la lutte anti-insurrectionnelle aux forces armées. Depuis lors, et jusqu'en novembre 2000, près des trois quarts du territoire national ont été placés sous le commandement conjoint des forces armées. La démocratie a donc disparu de la majeure partie du Pérou pour se concentrer dans quelques villes, et surtout à Lima.

Le PCP-SL développa des stratégies sanguinaires pour terroriser la population rurale des hauts plateaux du sud, que les militants entendaient transformer en « masses » loyales et totalement soumises au parti. Pour la première fois dans l'histoire du pays, des milliers de paysans ont été cooptés par les « révolutionnaires » pour soutenir leur soulèvement « contre les millionnaires et la bourgeoisie ». Et lorsqu'ils refusaient d'accepter ces ordres, ils furent assassinés avec une extrême cruauté. Des villages entiers ont été massacrés pendant la première phase de la guerre dans les Andes, entre 1980 et 1984, et pendant le deuxième pic de violence, entre 1989 et 1990.

En 1984 un second groupe subversif est apparu, le Mouvement Révolutionnaire Túpac Amaru (MRTA), dont l'idéologie était cubaine, mais il eut un impact très réduit dans le contexte de violence politique, et fut éliminé par les forces de l'ordre en 1996.

La répression militaire a été tout aussi sanglante et brutale. Le fait que le Sentier lumineux était essentiellement composé de paysans armés a conduit à une violence aveugle contre des villages entiers, qui ont été rasés. Ces attaques massives des subversifs et des militaires sont similaires à celles qui ont eu lieu en Amérique centrale et ailleurs dans le monde à la même époque dans les années 1990 (Algérie, ex-Yougoslavie et Rwanda).

La CVR a été mandatée par le Parlement pour clarifier les faits de la guerre interne péruvienne qui s'est déroulée de mai 1980 à novembre 2000. Dans son Rapport Final, la CVR estime que 69 280 Péruviens sont morts. Le PCP-SL est responsable de 54% des victimes du conflit, les forces de sécurité de 30% (dont 6% pour la police), les milices civiles et les groupes paramilitaires de 15%, et enfin le Mouvement Révolutionnaire Túpac Amaru (MRTA) de 1% des morts (*Hatun Willakuy* 2004[5], p. 18-19).

La CVR a également considéré, je le notais plus haut, que sur un total estimé que sur un total de 55 000 Ashaninka, 6 000 sont morts, 5 000 étaient en captivité et 10 000 ont été déplacés (*Hatun Willakuy* 2004, p. 126). Mais, ces chiffres n'incluent pas les Nomatsiguenga (estimés à 8 000 en 1993), les Asheninka du Gran Pajonal et les colons andins vivant dans l'Amazonie centrale. Ces groupes ethniques ont participé à la guerre interne, la grande majorité en tant que victimes, et une minorité en tant que senderistes (forcés ou volontaires) et/ou militants du MRTA. Pour ma part, j'estime que 62 760 natifs ont subi les terribles effets de la guerre interne dans l'Amazonie centrale et qu'au moins 7 000 d'entre eux ont été tués (Villasante 2019b, p. 30).

La guerre civile en Amazonie centrale péruvienne : 1982-2000

Le PCP-SL a commencé ses entrées en 1982 en Amazonie centrale, en suivant le cours des fleuves d'Ayacucho (Huanta) : Apurímac et Mantaro, qui forment le fleuve Ene, qui rejoint le fleuve Perené pour former le fleuve Tambo [où je mène mes recherches]. Dans la région de Huanta vivent des paysans quechuas pauvres ; dans le Gran Pajonal se sont les Asheninka ; aux fleuves Ene, Tambo et Perené se sont les Ashaninka et les Nomatsiguenga (Pangoa), ainsi que des colons andins installés depuis les années 1950-1970, ou arrivés récemment dans les années 1980. Ces zones appartiennent à la province de Satipo, dans le département de Junín. D'autres régions ont également été secouées par l'arrivée de militants du Sentier lumineux et du MRTA : la province de Chanchamayo et sa capitale, La Merced, et la province d'Oxapampa, dans le département de Pasco, où vivent également des Ashaninka et des Yánesha, ainsi que de nombreux colons andins.

Les Ashaninka et les Yanesha [arawak] d'Oxapampa ont été les premiers à organiser les milices natives pour s'opposer aux senderistes après l'assassinat du dirigeant Alejandro Calderón en 1989. Cependant, en 1990 les milices armées ont mené des actions de représailles d'extrême violence contre les colons andins, accusés d'être des senderistes. Craignant des actions en justice, ils ont refusé de recevoir les enquêteurs de la CVR. Malgré cela, des enquêtes ont été menées auprès des victimes andines et figurent dans le Rapport Final (IF, T. VII, p. 181 *et sqq.* ; Villasante 2019b, p. 330-344). Cette région yanesha est restée relativement épargnée par les affrontements et les senderistes n'ont pu capturer des natifs pour les enfermer dans des camps.

• La phase initiale de la guerre dans l'Amazonie centrale couvre les années 1982 à 1988, au cours desquelles le PCP-SL a coopté des natifs et des colons, et a recruté de force des garçons et des filles pour servir d'enfants soldats et d'esclaves sexuelles pour les chefs du Sentier lumineux. La phase de guerre ouverte couvre les années 1989 à 1995 et se caractérise par la violence extrême, des assassinats d'autorités et le déplacement massif de milliers d'Ashaninka et de Nomatsiguenga, ainsi que de centaines de colons, vers les camps

[5]Version résumée du Rapport Final. Voir la traduction française, *Le Grand récit*, M. Villasante, avec la collaboration de Christophe de Beauvais, 2015b.

totalitaires créés par le PCP-SL à Pangoa et dans le bassin du fleuve Ene. En 1989 toutes les communautés des fleuves Ene et Haut Tambo, incluant Pangoa, sont tombées entre les mains des subversifs senderistes.

• La résistance civile s'est organisée de manière autonome à partir de 1989 à Oxapampa (Pasco) et à Satipo. Les patrouilles natives, également connues sous le nom d'armées ashaninka (*ejércitos ashaninka*), ont réussi à contenir l'avancée des miliciens du Sentier lumineux dans le Bas Tambo et à Oxapampa.

• Les forces armées, qui ne sont arrivées en Amazonie centrale qu'en 1991, ont commis des abus d'autorité, des viols, des tortures, des meurtres et des massacres et, dans le même temps, les soldats ont distribué des armes et de la nourriture et ont dispensé une formation militaire aux miliciens (*ronderos*[6]) natifs et andins. Puis, entre 1993 et 1995, ils ont commencé à libérer, avec le soutien des *ronderos*, des milliers de natifs et d'Andins détenus dans les camps totalitaires du Sentier lumineux. Les récits des survivants, femmes, hommes et enfants, sont terrifiants, car ils prouvent sans l'ombre d'un doute qu'ils se trouvaient dans des camps similaires aux camps soviétiques, chinois, cambodgiens et nazis. Les captifs ont été contraints d'endurer la faim, la maladie, les exécutions gratuites, la violence inutile, la torture, la mutilation et l'humiliation par les commandants du Sentier lumineux qui voulaient les transformer en « masses » soumises à la « pensée Gonzalo » [le nom de guerre d'Abimael Guzmán].

• Au cours des dernières années de la guerre ouverte, entre 1989 et 1995, des milliers de survivants des camps du Sentier Lumineux ont été installés dans des villages [*comunidades nativas*] appelées « *núcleos de poblamiento* » sur les fleuves Tambo et Ene et près de la ville de Satipo. Cependant, ils n'ont pas reçu l'aide humanitaire d'urgence dont ils avaient besoin, car l'ancien dictateur Alberto Fujimori [qui purge une peine de prison de 25 ans] a refusé de la demander au niveau international. L'aide nationale a été minimale et très mal organisée, et de nombreux indigènes et colons sont morts après avoir survécu aux camps totalitaires du Sentier lumineux. C'est une grande honte nationale. Les Ashaninka, les Nomatsiguenga et tous les habitants de l'Amazonie centrale qui ont souffert de la guerre considèrent avec raison qu'ils ont été abandonnés par l'État et par la société péruvienne, qui les discrimine parce qu'ils sont des « Indiens » [terme péjoratif au Pérou] et des paysans pauvres.

• Dans la dernière phase de la guerre, entre 1995 et 2000, les populations natives sont retournées dans leurs communautés. Elles auraient dû être reconnues comme des victimes de la guerre et leurs besoins fondamentaux auraient dû être pris en charge par une aide nationale massive. Mais l'État péruvien a continué à abandonner et à négliger ces régions reculées du Pérou profond. Ainsi, en collaboration avec les narcotrafiquants, les subversifs du néo-Sentier lumineux restés dans la vallée de l'Apurímac, de l'Ene et du Mantaro (VRAEM) ont pu poursuivre leurs actions contre l'État et la société jusqu'à nos jours (Villasante 2016b, 2016d, 2019a).

Les Ashaninka et Nomatsiguenga : aperçu général et démographie actuelle

Les Ashaninka et les Nomatsiguenga, comme leurs parents Asheninka, Matsigenka, Yanesha, et les autres peuples amazoniens, étaient des chasseurs-cueilleurs, ils pratiquaient une agriculture itinérante et entretenaient des relations d'échanges commerciaux avec les peuples andins quechua. Leur mode de vie traditionnel a été brutalement transformé par l'occupation coloniale de l'Amazonie, qui commença au XVIIIe siècle mais qui fut arrêtée par l'insurrection organisé par Juan Santos Atahualpa en 1742, qui regroupa avec succès tous les peuples de l'Amazonie centrale contre les ennemis espagnols. La région resta fermée aux étrangers jusqu'à la fin du XVIIIème. A partir de cette époque l'Etat péruvien organisa plusieurs expéditions pour « coloniser » la région avec la participation d'entrepreneurs européens et péruviens, qui fondèrent des villes et créèrent des exploitations agricoles où des nombreux natifs deviennent des ouvriers. L'occupation des colons andins, pauvres et sans terres, fut plus importante à partir de la seconde moitié du XXe siècle (Santos et Barclay 1995). A partir des années 1970, les colons andins participèrent à l'expansion de cultures de coca en vue de fabriquer la cocaïne, notamment au fleuve Ene. Les changements furent cependant plus importants pendant la guerre interne. En conséquence, le monde traditionnel disparût inéluctablement, en particulier dans les zones proches des villes moyennes (La Merced, Satipo, Oventeni, Puerto Prado). Les traditions sont mieux conservées aux fleuves Ene et Tambo.

---

[6] Le terme vient de « *rondas* », patrouilles de vigilance et protection utilisées par les paysans de Cajamarca pour surveiller leurs bétails et leurs maisons dans les années 1950. Les membres étaient appelés « *ronderos* » et le mot a été repris pour désigner les miliciens qui luttaient contre les subversifs entre 1980 et 2000. Mario Fumerton (2002) a publié l'un des meilleurs travaux sur les *ronderos* d'Ayacucho. Voir aussi le témoignage que j'ai recueilli avec un *rondero* de Pangoa qui explicite la frontière très mince entre défense légitime et actions de représailles (Villasante 2018a).



Photo n° 1 : Famille ashaninka à la fin du XIX (Biblioteca Nacional del Perú)

Cela étant posé, tous les peuples natifs étaient et sont encore en partie des chasseurs-cueilleurs et pratiquent également la culture sur brûlis, pour cultiver leur principale plante de subsistance, le yuca doux *(manihot esculenta aypi*), appelé *caniri* dans la langue ashaninka (*añani*). Ils cultivent également d'autres produits alimentaires (bananes, patates douces, arachides, haricots, *achiote*, coton, tabac) ainsi que des plantes médicinales et hallucinogènes. Ceux qui le peuvent pratiquent également l'agriculture commerciale (café, cacao, haricot, fruits tropicaux) et vendent leur force de travail de manière saisonnière (exploitation du bois, main d'œuvre pétrolière et gazière, travailleurs agricoles, femmes de ménage). Bref, ils sont devenus des paysans pauvres dépendants du marché interne, à l'instar de leurs voisins andins ; mais ils souffrent aussi des menaces d'invasions de leurs terres, même celles qui ont été légalisées, et des brigandages de leurs bois par les colons andins dans un contexte régional d'absence quasi-totale de l'Etat péruvien.

Stefano Varese (1972), le premier anthropologue péruvien ayant travaillé chez les Ashaninka, a apporté des précisions sur leur habitat et sur les autres peuples arawak du pays. Georges Guille-Escuret[7] (2013 p. 7-24) a noté que les Arawak et les Caraïbes [*Caribs*, *Canibas*], d'où provient le terme « cannibales » furent les premiers peuples autochtones « découverts » par Christophe Colomb en 1492-1494. Dans la chronique de son deuxième voyage, Christophe Colomb[8] décrit les Arawak comme un peuple dispersé dans les îles des actuelles Antilles, soumis par de féroces guerriers Caribs anthropophages. Selon les sources historiques de Guille-Escuret, l'allégorie des « méchants Caribs » et des « pacifiques Arawak », eux aussi guerriers, mais récemment soumis par les puissants Caribs des îles de la Guadeloupe, de Marie-Galante et de la Dominique, a pris racine après le premier voyage de Christophe Colomb. Selon la chronique de Diego Alvarez Chanca [1494] les Arawak des grandes Antilles étaient les principaux ennemis des Caribes. L'arrivée de Colomb coïncide avec une période d'expansion migratoire et guerrière des Caribs, qui avaient atteint les îles un siècle

[7] L'historien Guille-Escuret est l'un des meilleurs spécialistes mondiaux du cannibalisme. Voir *Les mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme* (2012), et *Ennemis intimes et absorptions équivoques en Amérique* (2013).

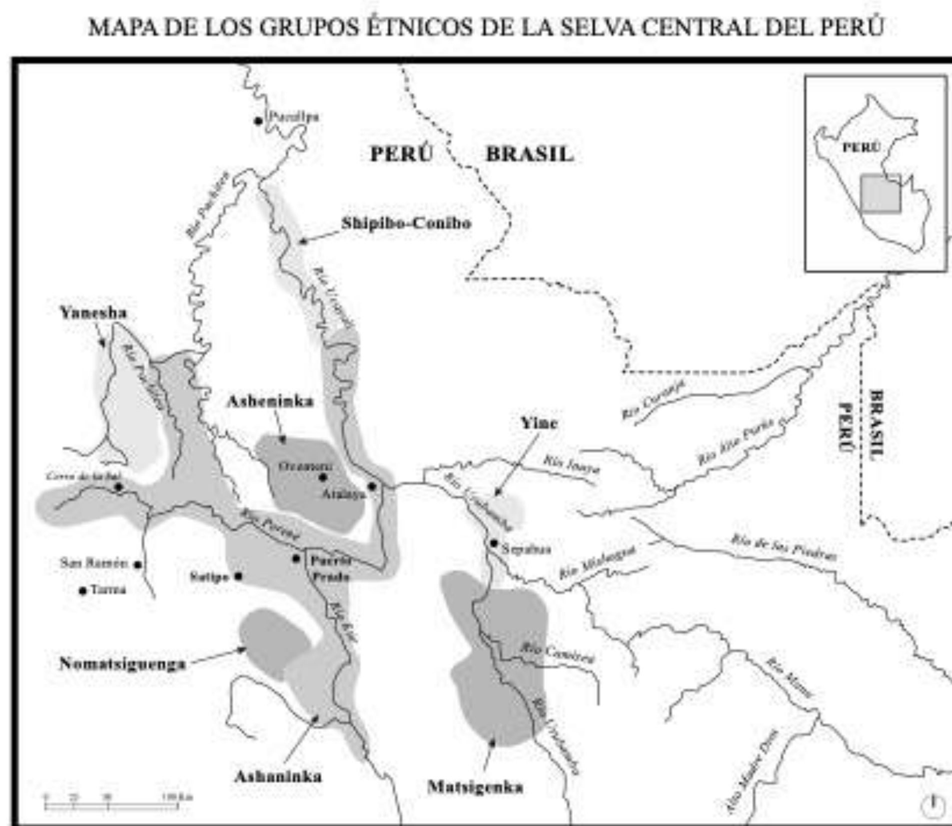
[8] La relation du deuxième voyage a été redécouverte en 1985, voir Christophe Colomb, *La découverte de l'Amérique*, cité par Gille-Escuret, 2012 : 9, note 1.

plus tôt. Les Arawak qui habitaient les îles avaient fui peu de temps auparavant. Au cours des derniers siècles précédents à 1492, les chefferies arawak se sont bien défendues sur le continent sud-américain, où les guerres entre les Caribs et les Tupi ont été plus nombreuses (Guille-Escuret 2012, p. 23-24).

Or, la classification des Arawak en tant que « peuples pacifiques » est probablement basée sur les premières descriptions de leur situation de domination par les Carib. Mais en réalité, comme le démontre Guille-Escuret, ce prétendu pacifisme n'était que circonstanciel et nullement absolu ou définitif, comme le prétendent certains spécialistes. D'autre part, les Arawak et les Carib furent aussi les premiers à souffrir de la barbarie espagnole, comme l'a bien montré Tzvetan Todorov dans son ouvrage *La conquête de l'Amérique* (1982).

Actuellement, les principaux groupes arawak du sud au Pérou sont : les Ashaninka des fleuves Ene, Perené et Tambo ; les Asheninka du Gran Pajonal ; les Nomatsiguenga de Pangoa (rive gauche du fleuve Ene). La langue de ces groupes varie mais ils peuvent se comprendre. En revanche, ils ne comprennent pas la langue arawak des Matsigenka du fleuve Urubamba, des Yanesha du fleuve Palcazú, et des autres groupes dont la démographie est très réduite (Yine, Madija et Kakinte).

Le dernier recensement national de 2017 a établi le nombre de communautés villageoises dans lesquelles habitent les peuples de langue arawak : les Ashaninka (520 '*comunidades nativas*[9]' ou villages), les Asheninka (113), les Matsigenka (70), les Yánesha (65), les Yine (30), les Nomatsiguenga (24), les Madija (7) et les Kakinte (2). En 2017, 831 communautés de langue arawak ont été recensées (30%) sur un total de 2 703 au niveau national (INEI 2018a).



Carte n° 2 : Carte de la situation géographique des peuples arawak du Pérou

Les Ashaninka représentent le peuple originaire le plus important du point de vue démographique dans le pays. Selon le recensement national d'autoidentification ethnique de 2017, sur un total de 23 196 391 Péruviens âgés de plus de 12 ans, 79 266 (0,3%) se sont reconnus comme natifs de l'Amazonie. Parmi ces

[9] L'Etat péruvien a reconnu l'existence de groupes ethniques amazoniens et leur droit à la propriété collective de villages nommés « *comunidades nativas* » dans le cadre de la Loi de communautés natives de 1974.

derniers, 55 489 se sont déclarés Ashaninka, suivis des Awajun (37 690) et des Shipibo-Conibo (25 222) (INEI 2018a). De même, en tenant compte du taux de croissance de la population native (INEI 2010), on peut estimer que les Ashaninka sont passés de 88 703 personnes en 2007 à 115 669 en 2017, sur un total de 432 867 natifs d'Amazonie péruvienne.

LE CADRE CONCEPTUEL DE L'ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE

Les Ashaninka et les Nomatsiguenga ont participé dans un conflit armé qui n'était pas « traditionnel » mais qui leur a été imposé par les miliciens du Sentier Lumineux et, en moindre mesure le MRTA. En conséquence, l'on peut considérer qu'ils ont subi une *guerre moderne* car elle fut fondée sur une tentative de contrôle total de leurs modes de vie, et de transformation de leur idéologie et de leurs manières de voir et de concevoir le monde. Cependant, le passage de l'état de paix à l'état de guerre fut concrétisé en quelques mois, pendant lesquels la réalité de la guerre a divisé les familles et les groupes villageois entre Nous-amis/Autres-ennemis. Une division qui s'est accompagné de la disparition de valeurs de solidarité et d'empathie, remplacées par la peur de l'Autre et par la négation de son humanité avant de l'exterminer. Pour comprendre ce processus complexe il semble nécessaire de mieux appréhender les concepts de guerre, de violence et de négation de l'humanité de l'Autre ennemi à éliminer ; mais aussi de tenir compte des hypothèses couramment admises sur le « pacifisme » des sociétés traditionnelles en général et des sociétés arawak en particulier, c'est le fil par lequel je commence cette réflexion synthétique.

La guerre et la paix dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés arawak

Suivant Philippe Descola et Michel Izard (1992, p. 313-316), la guerre est un fait universel qui se distingue des autres formes collectives de conflit (vengeance, contrôle armé de la paix civile), car elle oppose des unités politiques indépendantes de taille variable (communautés locales, groupes de parenté, chefferies, royaumes, États modernes), capables d'organiser et de diriger *une violence collective contre un ennemi extérieur commun*. Ils considèrent également qu'il existe deux types de guerre dans les sociétés traditionnelles sans écriture : le premier concerne la rupture de l'équilibre entre voisins pour *le contrôle du territoire*, l'accès aux ressources, la circulation des femmes, des produits commerciaux et des biens symboliques. Ce type de guerre exprime, sous une forme différente, les relations politiques qui se développent en temps de paix à travers les échanges commerciaux et matrimoniaux. Dans le second type, la guerre représente le moyen de *se procurer des substances ou des produits nécessaires à la reproduction du groupe*, ou au maintien de l'ordre cosmique. Enfin, ils notent que la distinction entre « sociétés pacifiques » et « sociétés belliqueuses » est courante et semble être étayée par des cas bien documentés. Mais ils affirment qu'en réalité, cette distinction est très difficile à fonder, car des sociétés généralement considérées comme pacifiques pratiquent également la guerre contre leurs voisins.

Il est clair que la guerre est une pratique sociale constante dans toutes les sociétés humaines, tant dans les sociétés traditionnelles de chasseurs-cueilleurs que dans les sociétés agricoles, industrielles et post-industrielles que nous appelons civilisées. Dans son livre *War before Civilization*, l'anthropologue de la préhistoire Lawrence Keeley (1996) a brillamment expliqué la récurrence des conflits et des guerres dans les sociétés préhistoriques et civilisées, en postulant un continuum persistant dans les activités guerrières des sociétés humaines. Il soutient en effet que l'unité de l'espèce humaine peut être explicitée, entre autres thèmes, par *l'étude de la guerre*, définie comme *l'expression extrême de la violence collective*. Keeley (2002 [1996], p. 362-363) considère également que les rares études sur la guerre et la paix dans les sociétés archaïques ou « primitives » ont été influencées par l'idéologie pacifiste de la plupart des chercheurs en sciences sociales qui privilégient la vision utopique du « Bon Sauvage » de Jean Jacques Rousseau, dans le cadre de l'idéologie pacifiste prédominante après la Seconde Guerre mondiale.

Keeley affirme également que les anthropologues ont repris les théories selon lesquelles la guerre primitive est une caricature insignifiante de la guerre dans les sociétés civilisées ; les archéologues ont adopté cette position et n'ont cessé d'envisager avec candeur le passé de l'humanité. Pour Keeley (2002, p. 53) : « L'implication est claire : « le phénomène de la « guerre » est inconnu ou sans importance avant l'émergence de la civilisation ». De plus, bien qu'il existe de nombreuses traces laissées par les anciennes sociétés néolithiques (4 000 ans avant le présent) en Europe et en Amérique, attestant de la mort violente de nombreuses personnes de tous âges (clôtures de protection, pointes de flèches en silex, armes, restes humains issus de mort violente), ces traces sont ignorées et les archéologues préfèrent donner des interprétations sur le « rôle symbolique ou la hiérarchie sociale » qui nient l'évidence de la belligérance et de la guerre (Keeley

2002, p. 54-57). Enfin, il faut noter avec Keeley (2002, p. 252 et *sqq.*) que la distinction commerce/guerre a été proposée par Claude Lévi-Strauss (1943), et si elle peut être valable à court terme, à long terme, les données ethnographiques prouvent que les sociétés sans écriture commercent et font la guerre simultanément. Le commerce et la guerre sont en fait les deux phases d'une même pièce et la raison principale de cette situation est la proximité résidentielle.

En résumé, la guerre est un type de violence collective qui oppose des groupes politiques organisés qui partagent des identités sociales communes, et qui sont également dans une relation d'échange de biens et d'alliances matrimoniales. Certes, la distinction entre « sociétés pacifiques et sociétés guerrières » est courante en anthropologie, et si Descola et Izard notent que des « sociétés pacifiques » pratiquent encore la guerre, ils retiennent cette distinction. Cependant, cette approche semble être influencée par les croyances liées à la thèse du « bon sauvage » de Rousseau, par opposition aux idées de violence et de guerre de Thomas Hobbes. Keeley (2002, p. 58 et *sqq.*) a remarquablement démontré que, si de nombreux archéologues ont idéalisé le passé « pacifique » presque inconsciemment, très peu d'anthropologues ont étudié l'activité guerrière dans les sociétés anciennes et modernes sans écriture. De plus, certains anthropologues ont codifié les préjugés pacifiques en construisant une théorie équivalente à une déclaration de paix dans les sociétés primitives très proche de la thèse de Rousseau.

Pierre Clastres (1934-1977) a également présenté une interprétation proche des idées de Thomas Hobbes sur l'importance des « guerres de tous contre tous » ; en totale opposition avec l'image du Bon Sauvage, et également en opposition avec le structuralisme et le marxisme qui ont fortement influencé le milieu anthropologique français dans les années 1970. Sans doute inspiré par sa position politique anarchiste, Clastres a exposé ses hypothèses utopiques dans ses ouvrages *Chronique des Indiens Guayaki* (1972) et *La société contre l'État* (1974). Ces hypothèses considèrent que les sociétés amazoniennes sont égalitaires, qu'elles ont des chefs politiques ayant très peu d'influence réelle et qu'elles s'opposent, par des guerres constantes contre des groupes voisins et étrangers, à l'émergence de pouvoirs centralisés et hiérarchiques. Cependant, l'extrapolation du cas Aché (Guayaki au Paraguay), connu pour ses guerres incessantes, et d'autres cas sud-américains (Guarani, Yanomami), à l'ensemble des sociétés natives d'Amérique du Sud a été critiquée, par exemple par Descola (1988). De même, comme nous le verrons bientôt, certains anthropologues nient les données relatives à la guerre chez les peuples amazoniens et avancent des hypothèses éloignées de la réalité sociale observable.

Dans un article publié en 1985, France-Marie Renard-Casevitz, spécialiste des Matsigenka du Pérou, s'élève contre la vision occidentale des peuples amazoniens qui les imagine, avec les natifs d'Amérique du Nord, comme des « guerriers féroces ». Elle considère que, si la guerre a été récurrente pendant la période de conquête et de colonisation en Amérique du Sud, les « témoins » (on ne sait pas qui) des « guerres indiennes » évoquent leur caractère limité en termes de participants et de nombre de morts (1985, p. 82). Dans ce contexte, elle expose son hypothèse sur la distinction entre les peuples qui se font la guerre (endoguerriers) et ceux qui la font exclusivement à l'extérieur du groupe (exoguerriers), en précisant qu'il s'agit de termes vagues et défectueux, adoptés à titre provisoire (Renard-Casevitz 1985, p. 85). A aucun moment la raison de cette situation n'est explicitée, ni la possibilité d'une guerre interne et externe au sein des groupes. Apportons quelques précisions (Villasante 2019, p. 207-210).

Selon Renard-Casevitz, l'objectif de son article était de revisiter le débat sur la guerre dans les « sociétés amérindiennes » à partir des cas de quatre groupes linguistiques arawak (Ashaninka, Nomatsiguenga, Matsigenka et Amuesha [Yanesha]). En tenant compte des travaux de Pierre Clastres (1980), l'auteure tente de répondre aux vieilles questions sur la *typologie de la guerre* (raids de vengeance, capture de prisonniers, vol de nourriture, chasse aux têtes, défense du territoire), et si celle-ci pourrait être à la base de l'identité et de l'« être social » des groupes amazoniens. De fait, d'une part, les *tactiques de guerre* sont confondues avec les *causes de la violence* et, d'autre part, l'auteure prétend qu'elles peuvent être à la base de l'identité des groupes amazoniens, ce qui explicite une perspective essentialiste. Enfin, Renard-Casevitz (1985, p. 82-83) affirme que pour les Arawak du Pérou, la guerre était un moyen de résistance aux visées expansionnistes des empires Huari (600-900 avant le présent) et Inca. Plus tard, la guerre se serait développée pour contenir l'expansion des exploitants de caoutchouc (1880-1920). Son hypothèse centrale considère que la guerre, concept aux « contours flous », est directement liée à d'autres espaces sociaux où s'expriment différents aspects d'une même idéologie guerrière : chamanisme, sorcellerie, violence rituelle et sociale.

Il semble clair que le thème central de cet article de Renard-Casevitz n'était pas la guerre mais la *violence collective* et ses multiples manifestations, parmi lesquelles les affrontements contre des ennemis communs. Mais contrairement à ce qu'affirme l'auteure, ce n'est pas que « la guerre [soit] dirigée contre l'étranger,

l'autre par nature », en réalité, la violence collective est dirigée contre des groupes qui sont devenus des *ennemis* soit dans un passé relativement ancien, soit dans le présent. Deuxièmement, affirmer qu'une telle société est « endoguerrière » ou « exoguerrière » revient à nier la transformation constante de toutes les sociétés, en particulier celles des chasseurs-cueilleurs qui se battaient non pas pour défendre un pays, mais leurs proches et leurs territoires. Comme l'écrit Keeley (2002, p. 301), avec une rapidité incroyable, des ennemis détestés peuvent se transformer en alliés respectables, et des pacifistes convaincus peuvent devenir des tigres sur le champ de bataille ; cela signifie simplement qu'il n'existe pas de sociétés conservant les mêmes caractéristiques *ad vitam aeternam* (contrairement à l'hypothèse essentialiste) ; les sociétés adoptent la paix ou la violence en fonction des circonstances. Keeley fournit de nombreux cas de passage de la paix à la guerre, et réciproquement, en une ou plusieurs générations, dans les sociétés du Canada, de l'ouest des États-Unis et du Mexique au cours du XIXe siècle (Keeley 2002, p. 311-324). Enfin, contrairement à ce qu'affirme Renard-Casevitz, plusieurs sources historiques citées par Varese (2006), les traditions orales et les témoignages contemporains des Ashaninka et des Nomatsiguenga, attestent des affrontements entre groupes arawak dans l'Amazonie centrale, de l'existence de chefs guerriers et d'une hiérarchie sociale interne forte, ainsi que de l'importance des valeurs masculines associées à la guerre (Villasante 2019b, p. 210).

Abordons maintenant le passage de l'état de paix à l'état de guerre chez les Ashaninka et Nomatsiguenga dans un contexte de violence moderne provoquée par un groupe subversif maoïste à partir de 1982, et qui s'est étendu jusqu'à 2000.

Les Ashaninka et les Nomatsiguenga ont connu des périodes de paix et de guerre, comme tous les autres peuples natifs du monde. La guerre interne en Amazonie centrale est un événement sans précédent dans l'histoire du Pérou et de la région, au cours duquel la majorité des paysans andins et amazoniens ont dû choisir une faction dans la lutte armée provoquée par le Sentier lumineux, brutalement réprimée par les forces de l'ordre. Au fil de mes conversations avec des amis et des collaborateurs ashaninka et nomatsiguenga, et de mes observations directes, il est apparu que la violence collective est clairement différenciée d'autres formes de violence individuelle ou familiale, généralement privé, telles que les suicides, les punitions à l'encontre des enfants sorciers, les bagarres intrafamiliales entre conjoints, les confrontations entre hommes pour des problèmes familiaux ou autres, et les punitions physiques des femmes et des enfants par leurs parents. Tous ces cas de violence individuelle font partie des pratiques socialement acceptées, sauf dans le cas des enfants ou des femmes accusés de sorcellerie.



Photo n° 3 : Angel Chimanca, dirigeant nomatsiguenga, à San Ramon de Pangoa, Satipo, 2010 (© Villasante)

Mon ami nomatsiguenga Ángel Chimanca de Pangoa (m. 2017) me disait : « *nous avons eu des guerres civiles avec les Ashaninka, avec les Yánesha, avec les Simirinchis [Yine]... c'étaient des guerres civiles parce qu'elles avaient lieu entre nous*. » (Villasante 2019b, Récit n° 3, p. 83). De fait, la guerre interne a revêtu des caractéristiques entièrement nouvelles dans les territoires amazoniens. Une violence extrême a été introduite de l'extérieur, par des subversifs andins, pour forcer les populations natives à adhérer à des idéologies maoïstes. Cela a provoqué une confrontation entre ceux qui ont embrassé le Sentier lumineux, au moins pour un temps, et ceux qui l'ont rejeté. Tous les récits du début et du développement de la guerre interne insistent sur son caractère de *conflit armé entre voisins*, voire entre parents ; et ils insistent aussi sur l'extrême cruauté de la violence inutile — évoquée par Primo Levi — qu'ils s'infligeaient les uns aux autres.

Le passage d'un état de paix à un état de guerre, et ses implications, a été extrêmement difficile à accepter pour les Péruviens qui vivaient loin du théâtre de la violence collective, en particulier dans les villes côtières, dans les départements de Loreto, d'Amazonas et à Lima. L'état de guerre implique la disparition de toutes les valeurs considérées comme normales et ordinaires en temps de paix, à savoir la défense de la vie humaine et l'interdiction de la violence physique contre autrui. En temps de paix, la souffrance humaine nous inspire de l'horreur et de l'effroi. Il nous est insupportable de voir ou de savoir que d'autres, dans notre famille, dans notre environnement social, dans notre pays ou à l'étranger, souffrent de la violence. La douleur des personnes que nous considérons comme proches produit une identification entre Nous et les Autres. La guerre réifie ou réifie à l'extrême les personnalités, elle nous conduit à distinguer un Nous/amis et un Eux/ennemis. Dans son livre *Purifier et détruire*, (2005) Jacques Sémelin, sociologue spécialiste des violences de masse, a déclaré que la guerre est une manière de réifier et d'objectiver les personnalités à l'extrême. D'après lui : « La nature même de la guerre est de pousser l'imaginaire de la peur à l'incandescence : c'est « eux » ou « nous ». Au nom de ce dilemme sécuritaire, tout devient justifiable. La guerre est un formidable levier d'inhibitions et d'interdits. » (Sémelin 2005, p. 178).



Photo n° 4 : Jeunes soldats s'entraînent en tuant un animal (© Balaguer, Collection *Yuyanapaq*)

Lorsque l'interdit du meurtre (l'un des trois éléments fondateurs de la vie civilisée selon Sigmund Freud (2007, p. 27) avec les tabous de l'inceste et du cannibalisme) disparaît, toutes les transgressions sont possibles. Les Autres/Ennemis ne sont plus nos semblables, mais deviennent des Barbares que l'on peut et que l'on doit éliminer. Les ennemis sont volés, violés et assassinés, soit sur ordre direct, soit par vengeance personnelle. Dans ce cadre, la propagande et l'idéologie précèdent et accompagnent le développement de la guerre. Selon Sémelin (2005, p. 178) « plus une guerre devient horrible, plus elle a besoin de propagande pour rationaliser ces pratiques. » En effet, malgré la perception commune que la violence est « bestiale et irrationnelle », la violence et les actes de guerre sont en réalité rationnels. C'est ce qu'a démontré Hannah Arendt dans son ouvrage *Du mensonge à la violence* (1969, *Crise of the Republic*).

> « Même si l'efficacité de la violence ne dépend pas de la force du nombre — un homme utilisant une mitrailleuse peut tenir en respect tout un groupe organisé — ses caractéristiques les plus dangereusement

attirantes se manifestent toutefois à l'occasion du recours à la violence collective. (...) Il est certain qu'un groupe qui se livre à des activités illégales, criminelles ou politiques, devra, pour sa propre sécurité, exiger que « chaque individu accomplisse un acte irréversible » afin de couper les ponts entre lui et la bonne société avant d'être admis dans la communauté de la violence. Mais une fois intégré, l'attrait grisant de la violence le saisit. » (Arendt 1972 [1969], p. 166-167).

Dans le contexte de la guerre, la participation à des actions violentes n'est pas automatique ; chaque individu doit franchir le pas de l'exécution d'un acte barbare contre l'ennemi (meurtre, torture) pour rompre l'état de paix de la société et être admis dans la communauté du groupe qui a l'intention d'exercer la violence. Au Pérou, le PCP-SL et l'armée ont pratiqué des « baptêmes du sang », tuant des animaux ou des personnes avec une extrême cruauté.

Par exemple, Angélica Ramos, une femme andine victime de la captivité dans le camp de Base Llanco (Pangoa), a déclaré à la CVR : « *ils ont ordonné aux enfants de tuer mon fils pour qu'ils soient bien formés* ». Angel Chimanca me disait : « *Dans les écoles [populaires], le Sentier lumineux leur a appris à tuer d'abord un chien, sans peur, à l'égorger, à recueillir le sang de l'animal et à le laver, c'était l'épreuve du courage, lui ont-ils dit.* » [Villasante 2019b, Récit n° 48, p. 508). Selon le Rapport Final, les soldats novices ont été « baptisés » dans la pratique consistant à tuer de sang-froid des subversifs présumés sans défense. Un soldat en poste à La Mar a déclaré : *« c'est là que le plus dur a commencé pour moi, passer l'épreuve du courage en tuant des civils (...) Je me souviens que cet homme a été tué, il a été tué dans la salle de bain, il a été écartelé.* » (IF CVR, T. VI, p. 117). Par ces actes irréversibles, les « novices » subversifs et militaires entraient dans la communauté de la violence [Fig. n° 6].

Disons quelques mots sur la relation entre la violence, l'animalité et l'humanité du point de vue de l'anthropologie sociale. Françoise Héritier (1933-2017), a laissé une œuvre considérable sur la parenté africaine, les relations de genre et la domination masculine, mais elle a travaillé également sur le thème de la violence. Deux ouvrages collectifs, réalisés sous sa direction, ont été publiés en 1996 et 1999. Dans ces ouvrages, Héritier attire l'attention sur certains types de violence contemporaine : la violence à l'égard des plus faibles, des femmes et des enfants, la violence d'État, les atrocités collectives et l'escalade du nationalisme. A l'époque de ses séminaires, au début des années 1990, des massacres génocidaires avaient lieu en ex-Yougoslavie (1991-1995) et au Rwanda (1994). Pour Héritier, la cruauté qui caractérise la violence collective s'exerce sur des personnes réduites à un corps animal sans droits.

Ces données [de la violence en Yougoslavie, au Rwanda et dans d'autres pays] ne sont certes pas suffisantes pour expliquer la raison d'être de la violence, mais dans leur facteur commun : *la négation de l'humanité chez l'autre qui est exterminé* ; et par les divers moyens utilisés, elles peuvent nous amener à démontrer quelques-uns des ressorts cachés qui sous-tendent la *malignité humaine*.
Appelons violence toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance et la mort d'un être animé ; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets inanimés (...). Des violences se veulent légitimes : ce sont celles de la loi et des peines appliquées à ceux qui l'enfreignent. Selon leur nature et leur diversité, elles posent la question des conditions de légitimité de la révolte et de l'insoumission. (Héritier 1996, p.16-17. Mes italiques).

La raison des atrocités qui défigurent les personnes dans les séances de torture et dans la mutilation des vivants et des morts serait associée au désir/à la volonté de faire disparaître l'humanité de la victime, de la réduire à une *condition animale*. Pour Florence Burgat (1999 : 50), qui a participé aux séminaires d'Héritier, le recours à l'animalité sert à stigmatiser l'infériorité intrinsèque de l'Autre que l'on détruit. Ce point de vue est proche des discours racistes sur l'infériorité de l'Autre.

Au Pérou, les ennemis du Sentier Lumineux et de l'armée ont été animalisés non seulement en tant que personnes, mais aussi en tant qu'« Indiens inférieurs » en raison de leur classe sociale pauvre et de leur « race ». Le racisme ordinaire qui fait partie de la structure sociale péruvienne a été largement concrétisé pendant la guerre interne ; les soldats et les subversifs qui se considéraient des « métis » ont maltraité systématiquement les « Indiens » des Andes et de l'Amazonie. Cependant, les *ronderos* andins et natifs ont également été violents entre eux, divisés entre ceux qui ne sont pas tombés dans la subversion et ceux qui ont été cooptés ou forcés à soutenir les actions du *Sendero Luminoso*. J'ai recueilli un long témoignage d'un ancien rondero de Pangoa qui a apporté des informations très détaillées sur ses activités (Villasante 2018a). Les *ronderos* ashaninka ont également commis des excès de violence et de cruauté à l'encontre d'autres natifs et des colons andins, notamment à Puerto Bermudez et à Ciudad Constitución (Oxapampa, Pasco), où

ils ont tué un nombre indéterminé de colons avec la tolérance de l'armée entre janvier et mai 1990 (Informe Final CVR, T. V, p. 181 et *sqq*.).

Enfin, il existe également une forme de violence toujours opaque à la compréhension rationnelle, que Primo Levi (1919-1987), célèbre écrivain italien, survivant du camp de concentration nazi d'Auschwitz, a appelé la 'violence inutile' dans son livre *Les naufragés et les rescapés* (1986). Cette violence « devient une fin en soi, ne visant qu'à créer de la douleur. » Pendant la guerre hitlérienne les « ennemis » du régime nazi ne devaient pas seulement mourir, ils devaient mourir sous la torture (Levi, 1989 [1986], p. 104, 119). Dans la guerre intérieure péruvienne, la cruauté extrême et la violence inutile ont été des caractéristiques centrales du processus d'affrontements, en particulier dans les hauts plateaux d'Ayacucho et en Amazonie centrale. Cependant, même aujourd'hui, elles restent peu connues dans le pays. Il semble que nous ayons beaucoup de mal à accepter que nous, Péruviens, puissions aussi tomber aussi dans la barbarie, et au lieu de reconnaître cette réalité, renforcée par le discours négationniste de l'ex-dictateur Fujimori, la majorité a préféré l'ignorance et l'oubli.

FAITS D'EXTREME VIOLENCE : RECITS SUR LA GUERRE ET CAMPS TOTALITAIRES

Les militants de Sentier lumineux avaient commencé leur « guerre populaire » en mai 1980 par le biais d'attentats contre des installations militaires, des bâtiments publics, des embuscades aux soldats, mais aussi des exécutions des autorités locales et d'autres opérations terroristes pour intimider les populations rurales et les soumettre à leur « cause révolutionnaire ». Selon les données de la CVR, la guerre interne a connu quatre grandes phases :

- Période initiale : de mai 1980 à décembre 1982.
- Période de militarisation : de décembre 1982 à juin 1986.
- Période d'expansion de la violence : de juin 1986 à mai 1989.
- Nouveau pic de violence et d'affaiblissement : avril 1989 à septembre 1992 [capture d'Abimael Guzmán le 12 septembre 1992].
- Dernières années de violence : d'octobre 1992 à novembre 2000 [Fujimori abandonne le pays].

Chronologie de l'entrée des senderistes dans les territoires ashaninka et nomatsiguenga

L'Amazonie centrale fut la principale zone de repli des militants du Parti Communiste du Pérou, Sentier Lumineux qui fuyaient Ayacucho par les fleuves Apurímac, Ene et Tambo ; c'est donc là que se sont déroulés les combats les plus violents entre les miliciens ashaninka et nomatsiguenga, soutenus ensuite par les forces armées, et les militants du Sentier lumineux ou du MRTA. Alors que la guerre interne était entrée dans sa phase finale dans les épicentres d'Ayacucho et des hauts plateaux du sud, les pires moments de violence collective étaient vécus en Amazonie centrale.



Photo n° 5 : Miliciens ashaninka de Cutivireni sont entraînés par les militaires, 1991 (©Balaguer)

Le PCP-SL a commencé ses entrées dans les territoires ashaninka et nomatsiguenga à partir du fleuve Ene (1982-1986), puis a continué le long du fleuve Tambo (1985-1988), et s'est finalement installé dans les districts de Pangoa, Río Negro, Satipo et Mazamari (1987-1989). De 1989 à la fin des années 1990, la région est passée d'un état de paix relative à un état de guerre ouverte qui comprenait : l'enlèvement d'enfants et de jeunes, la construction de camps totalitaires et l'assassinat de dirigeants. La contre-offensive a commencé par l'organisation de milices autonomes [*rondas nativas*] à partir de 1989, qui n'ont été soutenues régulièrement par les forces armées qu'à partir de 1991. Le sauvetage de milliers d'Ashaninka et Nomatsiguenga captifs dans les camps du Sentier Lumineux, par des opérations menées par les soldats guidés par des miliciens natifs, a commencé en 1993 et s'est poursuivi jusqu'à la fin de 1995.

Tableau n° 1 : Chronologie de la guerre en Amazonie centrale

Périodes	**Zones / Faits**
Phase initiale: 1982-1988 1982-1986	**SL:** Fleuve Ene Cooptation, recrutements forcés
1984-1985	**MRTA** au Perené, Pichanaki, Pozuzo, Pachitea
1985-1988	**SL:** Fleuve Tambo Cooptation, recrutements forcés
1987-1989	**SL:** Satipo, Pangoa, Río Negro, Mazamari, Pasco
Phase de guerre: 1989-1995	**SL:** contrôle Amazonie centrale, terrorisme, exécutions d'autorités, cooptation, recrutements forcés, camps totalitaires **MRTA**: affrontements MRTA/ Yánesha
Phase de résistance armée **1989-1995**	Milices autonomes tranchées, fabrication d'arcs et flèches
1991-1993	Arrivée des forces armées, distributions d'armes, formation militaire, libérations des camps, refuges aux fleuves Ene et Tambo
1993-1995	Libérations de milliers de natifs et colons andins, affrontements soldats et miliciens contre senderistes
Phase finale de la guerre : 1995-2000	Retour aux villages, conflits natifs/ andins, suite des affrontements
2000-2019	Guerre de basse intensité au VRAEM

(Sources: Documento Comisión de urgencia ashaninka; CNDH 1995 ; IF Tomo V, p. 164-180, Villasante 2019b, p. 228)

Pour mieux comprendre le début de la guerre je voudrais rapporter des extraits de récits recueillis auprès de trois leaders nationaux. Le premier est Santiago Contoricón, un dirigeant ashaninka qui a occupé à deux reprises le poste de maire de Puerto Prado[10] ; le deuxième est Luzmila Chiricente, dirigeante nationale ashaninka de Satipo, et le troisième est Ángel Chimanca, un ancien leader nomatsiguenga de Pangoa[11].

Relato n° 1 : La llegada de Sendero Luminoso en territorio ashaninka y nomatsiguenga

Te agradezco por esta entrevista, lo que ha sufrido el pueblo ashaninka es muy importante, ha habido problemas graves de exterminio (…) Sendero llega disfrazado con discursos sobre la igualdad de derechos, diciendo que el PCP va a cambiar todo, apoyando a los más pobres, desde Quempíri [río Ene] empezaron a apoyar a SL. Era 1987 [probablemente antes], los expulsaron a los narcos [andinos] diciendo que afectaban mal a las comunidades; diciendo que van a darles crecimiento económico… después dominaron las comunidades nativas.

Sendero se instala en una primera etapa en el Ene, luego entran a Puerto Ocopa a través de sus camaradas que han elegido autoridades, los mandos, luego han exigido que vayan a caminar [expresión usada como sinónimo de 'incursión'], a enfrentar a la policía, a los militares, y los que no apoyaban eran castigados. Les han lavado la cabeza [a los nativos], como no sabían nada del "pensamiento Gonzalo". Nosotros estábamos creando las comunidades, estábamos titulando las tierras. Sendero afirma que las tierras no eran de las comunidades, que eran de todos. Que el "viejo Estado debe ser reconstruido"; querían hacer un "nuevo modelo", "la revolución del campo a la ciudad" decían. Decían que el marxismo, el maoísmo todo iba a arreglar, decían que todo eso era bueno.

---

[10] Santiago a été assassiné par un tueur à gages le 17 avril 2023, devant sa maison de la communauté de Puerto Ocopa. La police considère que l'exécution a été commanditée par l'un des chefs de cartel de la drogue, en représailles aux services que Santiago accordait à la police antisubversive (Sinchis) de Satipo. Le criminel n'a pas encore été arrêté.

[11] Angel est décédé de suites de ses blessures de guerre au genou à Pangoa, le 16 juin 2017.

> Los Senderos han dicho que '*los Ashaninka se han matado entre ellos mismos'*. Pero en verdad, una vez que han tomado a la población, les han obligado a atacar a los militares, a todos. ¿Pero quienes van ahí? Los nativos van adelante, los colonos mandos van atrás, nos han utilizado como escudo humano y *carne de cañón* [expresión recurrente entre los hombres]. Las comunidades han sido asesinadas por ellos [los senderistas], por el Ejército peruano, sobre todo. Estos son hechos históricos, más de 25,000-30,000 nativos ashaninka han sido muertos en la zona. (…)
>
> *Después de exterminar a los nativos del Ene, Tambo, Perené y Pangoa, están encontrando restos y recién se está hablando de los crímenes y de las atrocidades de Sendero en la selva central*. Sendero ha matado a niños, a viejos, todos, no les importaba la vida. En Ayacucho, en Huancavelica, aquí, todo ha sido atroz porque no les seguían a los senderistas." (Santiago Contoricón, Satipo, 30 de julio de 2014. Mis itálicas. Villasante 2019b, p. 236-237).

Pour Santiago, comme pour beaucoup d'autres natifs, il existe un lien direct entre l'installation des colons andins, les trafiquants de drogue andins et, plus tard, les *senderistes* andins. Santiago a également déclaré que les natifs avaient été utilisés comme « boucliers humains », « comme chair à canon », et même si cela est vrai, il n'a pas accepté la responsabilité des Ashaninka et des Nomatsiguenga dans la violence du Sentier lumineux. Dans ce contexte de rejet d'une réalité peut-être trop douloureuse à accepter, on nie l'affirmation selon laquelle « les Ashaninka se sont entretués » et on préfère croire que ce sont les miliciens du Sentier lumineux et les militaires qui ont été responsables des milliers de morts de cette guerre interne. Certains spécialistes maintiennent un point de vue similaire, en affirmant par exemple que « le Sentier lumineux a commis un tel crime contre les natifs », sous-entendant implicitement que les subversifs n'étaient pas des natifs, mais des Andins. Pour ces personnes, influencées par un *amazonisme* [ou indigénisme amazonien] illusoire, il est difficile d'accepter que les natifs s'attaquent aussi entre eux. Par ailleurs, Santiago évoquait les découvertes de fosses communes avec des restes humains depuis une vingtaine d'années ; la Direction générale des personnes disparues du ministère de Justice a commencé ses enquêtes officielles en 2019 (Villasante 2014a, 2020a).

Enfin, des femmes, acceptent la responsabilité des natifs dans les violences commises contre d'autres natifs et colons, comme on le verra dans le récit suivant, de la dirigeante nationale Luzmila Chiricente, recueilli dans sa communauté de Cushiviani (Satipo) en janvier 2010.



Photo n° 6 : Santiago Contoricón et Luzmila Chiricente à Satipo [avec mon livre paru en 2019] (©Villasante)

Relato n° 2 : La llegada de Sendero y la primera fase de la guerra en Satipo

— Luzmila, ¿cuándo han empezado a llegar los senderistas?
En 1987, venían grupos de universitarios de Ayacucho, pero no se sabía que eran de Sendero. Después, en el 88 se escuchaba "*ya llegaron los compañeros*"; nosotros no entendíamos "*compañeros*". (…)
El mando [jefe político] aquí [Río Negro, Satipo] era un gringo [de la costa] gordo que buscaba a los jóvenes inteligentes para trabajar con las "masas", pero no mataron a nadie.

En el 89 empiezan a llevarse a la gente, a hacer reuniones… primero decían "*vamos a llevar a los alumnos que tienen buenas notas porque son la esperanza del país*"; nosotros pensábamos que se los van a llevar a pasear. Pero cuando empezaron a llevarse a niños pensamos que los vendían; luego llegaron con armas, luego pedían hacer flechas, y ellos repartían a los niños que estaban en sus manos; los niños tenían miedo, pero les seguían. Luego escuchamos que había enfrentamientos en el río Ene. Vinieron a enfrentarse en Cubantía [Pangoa]. No entendíamos nada, decían: "*los compañeros han venido a matar a los malos, a los mentirosos, a los sacavuelteros* [adúlteros]." (…)

Los militares entraban solo a maltratar a la gente de las comunidades, venían de la Base 48 de Mazamari [Sinchis], cuando se instalaron en Satipo fue diferente, eran peor que los Sinchis. También iban encapuchados para agarrar gente, y hablaban diciendo "compañeros", era su estrategia para capturar [gente]. En el 1990, reclutaban adolescentes de 14-15 años, decían: "*los nativos y los hijos de nativos son como perros que conocen su terreno*".

Como era zona de emergencia [desde 1988], había toque de queda: entre las 10 a.m. y las 2 p.m. puedes salir, después [de las 2 p.m. hasta las 10 a.m.] tienes que estar en tu casa. Por eso ha muerto bastante gente, de Sendero también, los muertos los dejaban en la calle. Algunas veces los gallinazos se los comían, a veces había gente con buenos sentimientos que los enterraban. La gente estaba tirada, como los pollos muertos. Cuando te ibas de tu casa te robaban también. Han aprovechado mucho, no se sabe quiénes eran los rateros [ladrones] y nadie podía quejarse.

La policía y los militares estaban juntos, pero también tenían problemas: cuando los militares no podían matar a los terrucos [o *tucos*, senderistas], entonces se los daban a los Sinchis que los botaban de helicópteros. Las autoridades no decían nada, tenían miedo; en tiempo de subversión, o violencia [*kamayetantsiri*] el alcalde era Arturo Durán, y como era de izquierda lo acusaban de ser subversivo; le llamaban "ovejita", le han hecho mucho mal, pero él no ha abandonado, hasta que terminó su periodo de mandato. Antes de él, el alcalde era el arquitecto Fidel Juárez, él fue asesinado por Sendero, después del 90. Después mataron autoridades en Pangoa, bastantes.

Como dirigente (…) teníamos reuniones en Lima, no había tantas organizaciones chiquitas como ahora. Los del río Ene no podían [ir] porque estaban desplazados en la comunidad de Chichireni [Pangoa]. Pero las demás organizaciones hemos coordinado, hemos estado en los enfrentamientos, hasta con granadas, y con ayuda de Dios no nos ha pasado nada." (Luzmila Chiricente, Cushiviani, 9 de enero de 2010. Villasante 2019b, p. 240-242).

La contre-offensive déployée par les forces de l'ordre a toujours été brutale. Pour capturer les membres du Sentier Lumineux, les militaires et/ou les Sinchis [police antisubversive] utilisaient les mêmes méthodes qu'eux (cagoules, langage « révolutionnaire », brutalité, tortures, exécutions). L'instauration d'un ordre militarisé dans toute la province de Satipo s'est traduite par la généralisation d'une violence extrême à l'encontre des civils, en particulier des natifs considérés comme « terroristes », tout comme les paysans andins l'ont été à Ayacucho. Dans un contexte de guerre ouverte, les assassinats, les violences et les pillages sont devenus monnaie courante. En outre, certaines personnes accusées de terrorisme ont été larguées par les militaires depuis des hélicoptères.

Le troisième dirigeant avec lequel j'ai abordé cette question est Ángel Chimanca, ancien représentant régional des Nomatsiguenga. Voici son témoignage recueilli dans sa communauté de San Ramón de Pangoa en juillet 2010.

Relato n° 3 : Sendero Luminoso en Pangoa

Voy a agradecer a la Dra. Mariella por contar la historia de cómo llegó Sendero Luminoso en Pangoa (…) En 1985, [los senderistas] empiezan a aparecer en las comunidades, diciendo que su política es buena, que van a luchar contra la Policía y contra el Ejército y que se van a apoderar de muchos bienes en el futuro; [que vamos a] tener carros, tiendas, muchas cosas; con ese cuento han estado andando en las comunidades.

En 1988, ya entran a los anexos [caseríos] donde ellos ya trabajaban con los colonos de la sierra, sobre todo de Ayacucho, Huancavelica, Apurímac; los que no les hacían caso [fueron tomados] a la fuerza. Ellos

dictaminaron que debían llevar al cautiverio a las autoridades representativas; sin embargo, comenzaron a raptar las personas. *Decían que iban a cambiar, a reestructurar la vida social, sin adúlteros, sin ladrones, que todos debían cambiar*. Comenzaron a perseguir a las autoridades "porque entre ellos hay corrupción", cobran por las denuncias. Hicieron una estrategia de llevarse a las personas de un sitio a otro sitio. Por ejemplo, los que capturaban en Satipo los llevaban a Pangoa. Ahí les sacrificaban, les mataban y les colgaban un tremendo letrero que decía "*SL tiene mil ojos, mil oídos y sabremos quién lo puede tocar este cadáver*". Solo los buitres y los perros se los comían, no podíamos hacer nada.

En 1989, mi padre […], vio los crímenes ocasionados en las comunidades, había 3-4 muertos por noche, traídos de otros sitios, como ejemplo los mostraban, para que tengamos miedo. Entonces mi padre reunió a la gente de nuestra comunidad (…), como Ricardo Casancho, Roberto, Alberto Casanto y otros para afrontar los crímenes. Todavía no sabíamos que eran los Senderos, ellos decían que eran 'guerrilleros'. En ese tiempo veíamos autoridades de otros sitios colgados en los puentes, eran adúlteros o autoridades. No había ronda nativa todavía. Nos organizamos [en milicias] en 1989.

Ahí descubrimos que no eran guerrilla, eran Sendero Luminoso*, la gente venía de la antigua guerrilla de 1965, que querían volver el país izquierdista, comunista*. Afrontamos la situación con capturas en 1990, hubo una batalla campal en San Antonio de Sonomoro, cuando se mataron cientos de gentes, niños, autoridades, todo. Alberto Casanto era jefe de San Ramón de Pangoa él tenía una ahijada que la habían matado en Sonomoro, entonces, enfurecido se fue a buscarlos con un revólver calibre 22. Él informo que los colonos de San Ramón y de San Martín de Pangoa eran los mismos. Organizamos un equipo de informantes nomatsiguenga. Había algunos colonos también. Se afronta, se hace el primer crimen con el hombre que había participado en la matanza de Sonomoro. Más tarde hubo la masacre de Tsiriari, distrito de Pangoa, donde hubo cientos de muertos [en realidad 72, en agosto de 1993]. Ahí la Policía intervino por la primera vez." (Ángel Chimanca, San Ramón de Pangoa, 27 de julio de 2010. Mis itálicas. Villasante 2019b, p. 244-245).

En 1965 il y eut un mouvement de guérilla d'inspiration cubaine au Pérou, dont une section tenta de s'installer dans les territoires des Ashaninka et des Nomatsiguenga de Satipo. Mais les militaires réussirent à éliminer les colonnes subversives en six mois, en attaquant brutalement, avec des bombes et du napalm, les villages natifs de la région. On a estimé que ces attaques coutèrent la vie à près de 8,000 natifs et colons andins (Villasante 2019b, p. 183-184). Certains natifs, comme Angel, croient que Sentier lumineux était similaire à la guérilla de 1965 ; alors que l'idéologie et les méthodes senderistes étaient complétement différentes.

En outre, il existe deux discours parallèles et contradictoires sur la guerre, associés au genre. En effet, tout le monde reconnaît qu'il y a eu une guerre entre proches. Un événement très traumatisant encore aujourd'hui. A tel point que les gens préfèrent ne pas parler de ce qui s'est passé dans la sphère publique (congrès, réunions communautaires), et n'évoquer les violences qu'en privé, surtout entre femmes et rarement avec les enfants nés pendant ou après le conflit armé, de sorte que les nouvelles générations ne savent presque rien de ce qui s'est passé. Cela dit, on observe aussi que certains enfants ou adolescents répètent les versions fabriquées par leurs pères et leurs mères. D'une manière générale, les femmes acceptent de façon plus équilibrée la réalité de la violence, tandis que les hommes, surtout les anciens miliciens, préfèrent justifier les excès de violence (tortures, violations, meurtres) contre ceux qu'ils appellent les « ennemis subversifs » ; et, comme tant d'autres miliciens et militaires dans le monde, ils résument leur position en affirmant « c'était la guerre ».

J'ai parlé aussi avec (feu) Santiago Contoricón sur la guerre entre proches, et il a réitéré que les discours sur la guerre sont passés sous silence dans les réunions publiques parce que les hommes ont peur que les anciens senderistes, appelés « repentis », soient assassinés. La crainte d'être accusé devant la justice est aussi une possibilité réelle. Santiago me disait :

¡Yo no concibo cómo entre nosotros nos hemos matado, de sangre fría hemos matado con cuchillos, con lo que sea! ¡Eso no existía en la mente nativa! (…)

—De eso no se habla en los congresos ¿por qué?
Porque tienen miedo, hay temor que los arrepentidos sean matados. Yo he sido rondero entre 1988-1992, hemos organizado la defensa. Hemos visto ronderos en situación caótica, nadie quería asumir cargos, tenían miedo, he tenido que asumir porque no había nadie. He pacificado mi comunidad, tenemos colegio, instituto, carretera, ya llegó la luz, ya hay internet, la paz trae todo bueno. Hemos desarrollado la paz. » (Santiago Contoricón, Satipo, 30 de julio de 2014. Mis itálicas. Villasante 2019b, p. 295-296).

Santiago Contoricón reconnaît qu'ils ont souffert une guerre entre proches, mais ne parvient pas à comprendre « comment nous nous sommes entretués, de sang-froid, avec des couteaux ». Implicitement, les violences subies par les natifs amazoniens pendant l'époque d'exploitation du caoutchouc [1880-1920],

lorsqu'ils étaient pourchassés et déplacés de force par les patrons, ne sont pas associées à la guerre interne. De fait, ces deux types de violence collective ont des fondements différents ; à la fin du XIXe siècle les natifs furent soumis à l'esclavage pour exploiter leur force de travail ; alors que pendant la guerre interne ils furent victimes des subversifs et perpétrateurs contre leurs peuples et contre les andins. Cela étant posé, la volonté de reconnaître la vérité des faits d'extrême violence et d'y faire face, explicité par Santiago, est une qualité exceptionnelle parmi les Ashaninka et Nomatsiguenga.

Le recrutement d'enfants-soldats, des filles et des femmes esclaves sexuelles

Les premières activités subversives du Sentier lumineux ont consisté à coopter des membres des communautés natives et andines à travers des réunions dans des lieux publics. Ils ont ensuite enlevé des jeunes et des enfants pour servir leurs troupes dans les « écoles populaires » (Espinosa 1995, p. 121), ainsi que des jeunes filles et des filles pour servir d'esclaves sexuelles aux commandants senderistes. Les enfants nés de ces unions, ou plutôt ceux qui survivaient aux suicides des futures mères ou aux IVG, étaient incorporés dans le groupe de *pioneritos*, censés assurer le futur de la lutte armée contre l'Etat et la société du Pérou. Tous les acteurs de la guerre interne ont recruté des enfants : les forces de l'ordre, Sentier lumineux, le MRTA, et les milices andines et natives. Le Volume VI du Rapport final de la CVR, consacré aux Crimes et violations des droits de l'homme, a exposé en détail « La violence contre les enfants » (Tome VI, section 8, p. 425-452) ; citons les points les plus importants.

• Le nombre d'enfants et d'adolescentes, ainsi que de femmes de plus de 18 ans violées pendant la guerre interne, est d'autant plus important que tous les acteurs du conflit ont utilisé le viol comme arme de guerre. Toutefois, les cas de violence sexuelle enregistrés par la CVR ne représentent que 1,53 % de l'ensemble des crimes ou violations des droits humains. En effet, ces cas ont été occultés pour plusieurs raisons : « la honte et le sentiment de culpabilité qui accompagne la victime de viol » ; le petit nombre de victimes identifiées (avec nom et prénom) bien que de nombreux récits évoquent les violences sexuelles subies par les femmes et enfin le fait que la plupart des viols se soient produits dans le cadre d'autres crimes contre l'humanité ou de crimes de guerre (massacres, détentions arbitraires, exécutions, tortures). Enfin, dans la base de données de la CVR, 7 426 femmes ont été victimes de disparition forcée, d'arrestation, de torture et d'exécution, ce qui laisse supposer qu'elles ont également subi des violences sexuelles (IF, T. VI, p. 199-200).

• La plupart des enfants et des adolescents étaient recrutés pour faire partie de la milice senderiste, le reste de la population faisant partie des « masses ». L'armée était composée de la "force principale" qui combattait les « ennemis » et de la « force locale » qui gardait les « masses » ; ces dernières étaient composées principalement de femmes. Il y avait deux situations dans lesquelles Sentier Lumineux commettait des viols : les incursions armées dans de petites localités amazoniennes ou andines et dans les camps ou *retiradas*, « où un nombre indéterminé de personnes étaient maintenues en servitude. » (IF, T. VI, p. 205). Les *mandos* [chefs] senderistes ont perpétré des violations systématiques de fillettes et de femmes :

• Des nombreuses fillettes et filles ashaninka furent utilisées comme esclaves sexuelles dans les camps senderistes de l'Amazonie centrale ; et, même si cela semble ahurissant, des femmes ashaninka ont collaboré avec les chefs dans ces pratiques abjectes. Luzmila Chiricente a précisé qu'une femme ashaninka, « camarada Cintia », était chargée de ces basses besognes.

Le chef senderiste de la province de Satipo, Oscar Ramírez Durand, dit *Feliciano*, fut responsable d'un nombre significatif de violences sexuelles, comme l'attestent les enquêtes menées par Ernesto de la Jara (2001). *Feliciano* fut capturé en 1999 et condamné à 25 ans de prison pour terrorisme ; mais, apparemment, les enquêteurs de la CVR ne connaissaient pas ces enquêtes et il n'a jamais été inculpé pour ces crimes. Nous allons examiner maintenant les cas d'extrême violence, en particulier les massacres et les camps totalitaires.

Les cas d'extrême violence : les massacres

Compte tenu des sources disponibles, j'ai pu établir qu'un total de 48 cas de violence de divers types, y compris des massacres, ont été enregistrés en Amazonie centrale (Villasante 2018b, Annexe 1). Les faits de violence extrême [Annexe 2, Témoignages recueillis par la CVR à Satipo] concernent les faits suivants :

• Captivité et servitude dans les fleuves Urubamba et Ucayali (1986-1994)
• Assassinats ciblés par le PCP-SL et le MRTA (1987-1995)
• Recrutement forcé, enlèvement par le PCP-SL (1987-1995)

• Captivité dans les camps totalitaires *senderistes* (1987-1995)
• Exécutions et mutilations par le PCP-SL (camps totalitaires)
• Massacres, viols, pillages, incendies (forces armées et PCP-SL)

Au cours de ces faits il y a eu 876 morts et disparus dans les provinces de Satipo, Oxapampa et d'autres lieux. La grande majorité des victimes (85 %) vivaient dans la province de Satipo, la période la plus sanglante ayant été celle des années 1989-1991, au cours de laquelle 527 personnes ont été tuées, soit plus de la moitié du total (Tableau n° 3). Cependant, le chiffre global de 876 morts ne comprend pas les milliers de personnes mortes dans les camps senderistes, estimées à plus de 6 000, ni les dizaines de morts dans la région d'Oxapampa, où les ronderos ashaninka ont agressé les colons andins de Puerto Bermúdez et de Ciudad Constitución. On peut donc estimer que plus de 7 000 natifs sont morts pendant la guerre interne péruvienne en Amazonie centrale.

TABLEAU N° 2: MUERTOS Y DESAPARECIDOS EN 48 HECHOS DE VIOLENCIA EXTREMA SEGÚN LOS RESPONSABLES, LOS PERIODOS Y LAS PROVINCIAS DE SATIPO Y OXAPAMPA

PROVINCIAS/ PERIODOS	SATIPO	OXAPAMPA	OTRA	TOTAL
1989-1991	418 (79%)	69 (13%)	40 (8%)	527 (100%)
1992-1994	328 (94%)	--	21 (6%)	349 (100%)
Total	**746 85%**	**69 (+ decenas) 8%**	**61 7%**	**876 100%**

(Villasante 2019b: 373)

Par ailleurs, si l'on examine la répartition des morts et des disparus selon les responsables [Tableau n° 4], on constate que le PCP-SL a été le principal coupable, notamment dans la province de Satipo (552 morts, 63 % du total). Les militaires sont responsables de 145 morts (17 %), la plupart (76) à Satipo et 69 dans la province d'Oxapampa (Pasco).

TABLEAU N° 3: MUERTOS Y DESAPARECIDOS SEGÚN LOS RESPONSABLES Y LAS PROVINCIAS DE SATIPO Y OXAPAMPA

PROVINCIA PERIODO	SENDERISTAS	MILITARES	RONDEROS	OTRO*	TOTAL
1989-1991				40	**527**
Satipo	362	27	29		491
Oxapampa		69			69
1992-1994				21	**349**
Satipo	190	49	89		328
TOTAL	**552 63%**	**145 24%**	**118 13%**	**61 7%**	**876 100%**

(Villasante 2019b, p. 375)

Selon la CVR, sur un total de 24 312 victimes identifiées, la grande majorité (75 %) est décédée dans le cadre d'assassinats et d'exécutions, notamment dans les massacres qui s'élèvent à 337 au niveau national. Le PCP-SL a commis 215 massacres et, d'après mes informations, 15 en Amazonie centrale. Selon le Rapport Final, le PCP-SL a commis des meurtres et des disparitions forcées de manière systématique, ce qui porte à 12 564 le nombre de victimes signalées par la CVR. Les modalités de l'extermination furent très cruelles : « égorgements, lapidations et mutilations. » (IF, T. VI, p. 54). Les forces de l'ordre ou les agents de l'État ont été responsables de 4 414 cas de disparition, notamment à Ayacucho (plus de 55 %), et pendant les deux pics de violence, entre 1983-1984 et 1989-1990 (IF, T. VI, p. 66-67).

Daniel Goldhagen considère que le massacre ou l'*extermination* est l'une des cinq formes d'élimination enregistrées dans l'histoire de l'humanité ; les autres sont la transformation, la répression, l'expulsion et l'interdiction de reproduction. Il observe que la guerre facilite l'extermination : « La guerre prédispose les individus à exagérer les menaces, à croire les légendes des crimes des ennemis, à devenir violents sous la domination de la peur, et conduit aussi à avoir le sentiment d'infliger une punition justifiée. » (Goldhagen 2012, p. 57). Au Pérou, les massacres de masse perpétrés contre des personnes non armées se sont déroulés

dans le cadre de la guerre interne déclenchée par le PCP-SL contre l'État et la société que les *senderistes* voulaient transformer. De leur côté, les forces armées ont choisi de réprimer le soulèvement en usant de l'extrême violence contre les populations qu'elles accusaient d'appartenir à la subversion. Les deux acteurs armés, ainsi que les *miliciens*, ont perpétré des massacres de masse.

Suivant les sources disponibles, il y a eu 25 massacres de plus de 5 personnes en Amazonie centrale et 15 ont été perpétrés par Sentier Lumineux, la plupart dans la province de Satipo (10), où 520 personnes ont péri sur un total de 777. Dans l'état actuel de l'enquête, et en prenant les précautions méthodologiques du cas, nous pouvons poser quelques données préliminaires sur l'extrême violence en Amazonie centrale.
• Entre 1989 et 1994, au moins 777 personnes ont été tuées dans le cadre de massacres, dont Ashaninka, Nomatsiguenga et des colons andins. Le plus grand responsable est le PCP-SL (520 morts, 67 % du total), suivi des ronderos andins et autochtones (112 morts, 15 %), des militaires (105 morts, 13 %) et d'autres acteurs armés (40 morts, 5 %).
• Les *ronderos* natifs ou andins ont été responsables d'au moins 5 massacres, dont 2 à Oxapampa (Puerto Bermúdez et Ciudad Constitución), où des dizaines de colons andins ont péri. Le massacre le plus important a eu lieu dans la vallée de Tsiriari (Satipo), où des *ronderos* andins et natifs ont assassiné 72 villageois (dont 16 enfants) de huit villages, dont 21 nomatsiguenga de la communauté de Tahuantinsuyo (dont 12 enfants).
• Les militaires ont commis au moins quatre massacres, le plus important ayant eu lieu à Iscozacín (Oxapampa), où 43 subversifs du MRTA ont été tués. Le 14 mai 1989, l'armée a tué 15 colons andins sur la route de Satipo, dans le site appelé Calabaza (Pampa Hermoza). Les responsables du massacre de Vista Alegre (Satipo, 24 juillet 1990) n'ont pas été identifiés.
• Enfin, sur le total de 25 massacres connus, seulement huit ont été documentés, il s'agit des cas suivants : Puerto Bermúdez, Ciudad Constitución, Saniveni, Alto Paureli, Naylamp de Sonomoro, Kivinaki, Pichanaki et Tsiriari (IF, T. VII, p. 496-505).

TABLEAU N° 4: MUERTOS EN MASACRES EN LA SELVA CENTRAL SEGÚN LOS RESPONSABLES
(1989-1994) [CASOS DOCUMENTADOS]

AÑO/LUGAR	**PCP-SL**	**RONDEROS**	**MILITARES**	**OTROS***	Casos
1989 Cutivireni	13				1
1989 Iscozacín			43		2
1990 **Puerto Bermúdez**		(Decenas)			3
1990 **Ciudad Constitución**		(Decenas)			4
1990 Pangoa	200				5
1990 **Saniveni***		15			6
1990 **Paureli***	27				7
1990 **Naylamp***	21				8
1990 Ocopa	10				9
1990 Shanki*			13		10
90 Marankiari	30				11
1990 V. Alegre				40	12
1991 Chavini	15				13
1992 Tivoriari*			29		14
1992 Lourdes	22				15
1992 Ocopa	10				16
1992 Sanchiria			20		17
93 Pichanaqui	14				18
1993 Satipo	54				19
1993 **Tsiriari**		72			20
1993 **Kivinaki**	8				21
1993 **Pichanaki**		10			22
94 Monterrico	20				23
94 Quenteroni	70				24
94 Chichireni	6				25
Total masacres	**15**	**5**	**4**	**1**	**25**
TOTAL MUERTOS	**520 67%**	**112 15%**	**105 13%**	**40 5%**	**777 100%**

(Villasante 2019b, Anexo 1, p. 669-679. Otros*: Responsables no identificados)

Je rapporte quelques extraits du récit de Hermías Delgado, un survivant du massacre de la communauté de Tahuantinsuyo, l'un des huit villages de la vallée du Tsiriari attaqués par une centaine de paysans des lieux.



Photo n° 7 : Hermías Delgado au lieu du massacre de 1993 de sa communauté de Tahuantinsuyo, 2014 (©Villasante)

Relato n° 4: La masacre de Tahuantinsuyo contada por un sobreviviente, Hermías Delgado Inga

(…) "Yo nací en Tahuantinsuyo, tengo 27 años. Nunca pensé que iba a llegar a la universidad por lo que he vivido, y por la pobreza, pero en 2007 entré a la Universidad Nopoki de Atalaya [Ucayali]. (…) [En esa época] Yo tenía 8 años, fue un 18 de agosto de 1993. Hubo una masacre en Tahuantinsuyo. Han llegado de pronto, algunos tenían pasamontañas, otros así nomás, eran *choris* [andinos] y Ashaninka. Había niños, mujeres, hombres, como 100 eran [y venían] por dos partes: por el camino de la escuela y otros por la carretera. Eran las 5 p. m. cerca de la hora de nuestra cena, antes que caiga la noche. Mi mamá había hecho una sopa y había invitado a mis tíos, a mis primos. Ahí llegaron y dijeron: "*no tengan miedo, somos ronderos: hemos venido a conversar con ustedes*". Mi papá tenía carácter fuerte, se fue a buscar sus flechas. Pero lo convencí de dejarlas. Luego nos juntaron en una casita donde hacíamos nuestras reuniones, la casa comunal. El jefe era un *chori* de 45 años, tenía bigote blanco. Yo presentí que iba a pasar algo malo, tenían caras amenazantes. Dijeron que querían solo conversar con nosotros.

Pero después vino el jefe y dijo: "*¡amarren a los varones! ¡Arrodíllense, manos atrás!*", cuando todos estuvieron amarrados empezaron a gritar: "*queremos saber quiénes son los perros que llevan chismes a los militares ¡van a pagar por traidores y por no apoyar al partido!*".

Mi mamá dijo: "*nosotros no nos metemos en sus cosas de ustedes, no hemos dicho nada a nadie*". Un hombre le dijo: "*¡cállate tú!*" y le apunta con una carabina. Entonces empezaron a separar los hombres y las mujeres. Nosotros los chiquitos nos han separado [también].

Después dijeron: "*¡vayan a buscar costales para poner dentro los cadáveres*!" Mi papá tenía costales para el café, pero estaban en la chacra. No encontraron, y después habrán cambiado de opinión.

Empezaron a agarrar a cada hombre y le cortaban el cuello, se escuchaba sus gritos ¡tan fuertes! Mi corazón iba a estallar, mi papá dijo: "*si quieres matarme, mata también a mis hijos porque después ¿quién se va a ocupar de ellos?*" El jefe contestó: "*no te preocupes de ellos, ya sabemos que vamos a hacer con ellos*."

> A las mujeres, antes de matarlas les cortaban el seno, las violaban… Mi mamá estaba embarazada de seis meses, le cortaron el vientre y le sacaron el feto… pobrecita mi mamá.
> Cuando terminaron de matar a todos los adultos vinieron a cortarnos con machete, yo recibí dos golpes en la cabeza y me caí al suelo, sentí otro golpe en mi espalda. (…)
> Felizmente después yo recuperé la conciencia, me levanté y busqué a mis dos hermanitos para esconderlos en nuestra casa. Sentíamos mucho frío, perdíamos sangre, en la casa ya no había nada, todo estaba vacío. Mataron a 30-40 familias. Los que están ahora aquí en la comunidad son los sobrevivientes y sus hijos. (…)
>
> A las 2 p. m. [del 19 de agosto] llegaron los militares, no eran Sinchis [policía antisubversiva], tenían miedo de venir aquí. Con un helicóptero nos trasladaron a Satipo. Nos preguntaron qué había pasado, entre los niños yo era el que más había recuperado la conciencia. Y me dieron una pastilla y me quedé dormido, desperté en el Hospital de Satipo ¡que susto tuve!
>
> Había tantos heridos, sin brazos, sin piernas, llorando, gritando. Algunos estaban abiertos casi la mitad del cuerpo. Luego nos han atendido, nos han cosido las heridas, y como a las 11 p. m. nos llevaron a Lima, al Hospital del Niño. Ahí estuvimos como 6 meses. Nos han tratado con psiquiatras por el traumatismo también.”
> (Hermías Delgado, Satipo 3 de agosto de 2012. Villasante 2019b, p. 411-415).

Dans son récit, Hermías exprime avec beaucoup de calme et d’humanité ses souvenirs du terrible massacre qui a eu lieu dans sa communauté et dont il a pu sortir indemne, mais avec des blessures psychiques durables. Cependant, il a réussi à se reconstruire, à faire des études universitaires avec l’aide des missionnaires franciscains, et il est devenu professeur des écoles bilingues.

Comment comprendre ces actes sanguinaires de barbarie extrême ? Lawrence Keeley (2002, p. 151) a remarqué que l’objectif des massacres par surprise est l’élimination complète du groupe ennemi. Dans sa forme simple, l’action implique l’encerclement de l’ennemi, et au moment convenu, l’extermination de tout ce qui bouge. Les massacres sont toujours perpétrés en foule, par des groupes nombreux, le fait est une constante qui a été explicitée par Freud en 1921 : quand l’individu se trouve au milieu d’une foule, il acquiert un « sentiment de puissance » qui le conduit à commettre des actes et à dire des choses qu’il ne ferait jamais s’il se trouvait isolé ; au milieu de la foule, l’individu relâche la pression de ses tendances inconscientes, « où se trouvent les germes de tout ce qui est mauvais dans l’âme humaine » (Freud 2007, p. 48). La foule s’identifie aussi à son chef, le guide, le père, et lui obéit aveuglément ; pour Freud, la foule peut être conçue comme une résurrection de la horde primitive (Villasante 2018b, p. 61). Dans ce contexte, comme nous l’avons noté précédemment, les mutilations d’une extrême cruauté visent à éliminer l’humanité des victimes, à les défigurer et à leur faire du mal même après leur mort, provoquant la colère et l’horreur de leurs familles (Keeley 2002, p. 207).

Le cas du massacre de Tahuantinsuyo et des sept autres massacres qui ont eu lieu dans la vallée de Tsiriari présente des similitudes avec les massacres perpétrés au Rwanda entre 1990 et 1994, où les Hutus ont attaqué massivement les Tutsis, parents ethniques, exterminant près de 800 000 d’entre eux dans le cadre d’une guerre civile qui a commencé dans les années 1960. Françoise Héritier (1996, p. 14-15) a observé la récurrence des mutilations atroces au cours de ces massacres, à coups de machettes et de couteaux, comme à Tsiriari. Elle remarque qu’au fond, il s’agit de faire « revenir inertes, impuissants, réduits à l’état de végétaux immobiles, ceux que l’on craint en tant qu’ennemis. »

Les camps totalitaires senderistes

Les plus grandes atrocités du Parti Communiste du Pérou-Sentier Lumineux, ont été commises à Ayacucho et dans l’Amazonie centrale, où ils ont installé des camps totalitaires itinérants ou permanents pendant plusieurs années. Ces camps représentent une variante des camps de concentration communistes créés en Union soviétique, en Chine et au Cambodge. Au Pérou, des milliers d’Ashaninka et de Nomatsiguenga, et des centaines de colons andins, sont morts de faim, de maladie, de torture ou d’exécutions (Villasante 2012, 2017, 2019b, 2022a).

Les camps totalitaires créés par le PCP-SL voulaient *transformer* les captifs en « hommes nouveaux », suivant le modèle communiste chinois. Au moins 6 000 Ashaninka et Nomatsiguenga sont morts dans ces camps, raison pour laquelle la CVR a recommandé une enquête approfondie pour déterminer s’il y a eu génocide. Toutefois, ce terme ne semble pas pertinent pour comprendre les événements survenus en Amazonie centrale et précédemment à Ayacucho. En effet, le génocide implique l’organisation d’une extermination systématique d’un groupe social précis et différencié par l’appartenance ethnique, nationale ou religieuse. Au Pérou, comme au Cambodge, les agresseurs et les victimes appartenaient aux mêmes

groupes ethniques : andins et natifs. Les chefs *senderistes* étaient principalement andins d'Ayacucho, et de nombreux soldats étaient également andins et une minorité était native. Ainsi, suivant les propositions conceptuelles de Goldhagen (2009), je considère que si les massacres perpétrés par le PCP-SL représentent une *pratique éliminatrice*, les camps totalitaires constituent le deuxième processus éliminatoire destiné à transformer l'identité sociale et culturelle des captifs par la violence « révolutionnaire ».

• Suivant les propositions conceptuelles de Goldhagen (2012 [2009], p. 26), j'avance que pendant la guerre interne péruvienne se sont concrétisés des processus d'éliminations de populations rurales : transformation [dans les camps], répression et l'extermination. Dans sa forme la plus violente, ces processus se sont concrétisés dans les camps totalitaires senderistes.

• Les camps de concentration représentent la spécificité politique de notre époque (Arendt 1951) et, selon Goldhagen (2012, p. 461) le système concentrationnaire de ces champs constitue un nouvel élément des politiques éliminationnistes qui ne doit pas être confondu avec les camps d'esclaves de l'Antiquité. Les Espagnols créèrent les premiers camps modernes à Cuba (1896-1918), et les Britanniques les installèrent en Afrique du Sud (1900-1902), en Inde (1947) et au Kenya (1952) (Arendt 2002 [1951], p. 246 ; Goldhagen 2012, p. 461-463).

• Pour Abimael Guzman, le « peuple » ou les « masses » n'avaient aucun rôle politique dans le pays, le « parti » devait tout décider à sa place (Degregori 2010 [1993], p. 254). Selon la CVR : « Les membres de ces organismes [engendrés par le prolétariat] étaient appelés « masses » par opposition aux « cadres » partisans et devaient aussi se soumettre au « centralisme partisan » et « adhérer à Mariátegui », c'est-à-dire au parti (*Hatun Willakuy* 2004, p. 100). En d'autres termes, les « masses » étaient constituées des personnes qui étaient soumises à l'idéologie du parti et qui doivent obéir aveuglément à leurs chefs. Dans son ouvrage *Le système totalitaire*, Hannah Arendt (2002 [1951], p. 46 *et sqq*.) a souligné que les masses sont les « gens neutres et politiquement indifférents » qui ont été cooptés par « les mouvements nazis en Allemagne et par les communistes en Europe » —mais aussi la Chine, le Cambodge et le Pérou.

• Dans le cadre idéologique totalitaire, les personnes membres des « masses » doivent être isolées, et ne plus avoir de lien avec leur famille. C'est à ce prix que le parti devient la seule référence, la seule raison de vivre, de mourir, et la seule fidélité. Hannah Arendt l'énonce clairement :

> Les mouvements totalitaires sont des organisations de masse d'individus atomisés et isolés. Par rapport à tous les autres partis et mouvements, leur caractéristique la plus évidente est son exigence d'une loyauté totale, illimitée, inconditionnelle et inaltérable de la part de l'individu qui en est membre. (…) On ne peut pas s'attendre à cette loyauté de l'être humain complètement isolé qui, sans autres liens sociaux avec la famille, les amis, les camarades ou les simples connaissances, n'a pas le sentiment de posséder une place dans le monde que de son appartenance à un mouvement, à un parti. (Arendt 2002, p. 65).

• Sentier Lumineux a cherché à créer des masses loyales au parti et des instruments de la « révolution » dans des endroits inhospitaliers, éloignés des agglomérations et des bases militaires, parmi les paysans pauvres d'Ayacucho, entre les natifs et les colons andins de l'Amazonie centrale. Le processus a commencé dans les écoles et s'est poursuivi dans les villages où vivaient des familles paysannes pauvres, avec peu ou pas d'éducation formelle et avec une connaissance très réduite du monde politique du pays. De même qu'à Ayacucho, dans les communautés de Satipo, les dirigeants senderistes ont coopté des maîtres d'écoles, des infirmiers, et tous les natifs qui avaient reçu une éducation formelle et qui parlaient bien le castillan. Ce sont eux qui sont devenus les « *mandos* » natifs. Pour parvenir à la transformation la plus rapide possible, le PCP-SL a eu recours à la captivité des familles rurales, qui ont été soumises à un « lavage de cerveau » insolite et d'une extrême violence, dans des endroits éloignés où il leur était presque impossible de s'échapper. Ces lieux artificiels doivent être appelés par leur nom : camps de concentration, ou camps senderistes totalitaires.

• Dans le Rapport Final de la CVR, la captivité de milliers de familles Ashaninka aux mains des senderistes est associée à l'esclavage et au génocide. Plusieurs sections consacrées aux Ashaninka (IF, T. V, 2.8 ; T. VI, 9.2 ; T. VII, 31 et 71), présentent des données précises sur le mode de vie infrahumain auquel les natifs ont été forcés de vivre, notamment dans le bassin du fleuve Ene. Cependant, les auteurs n'ont pas mentionné que les colons andins ont également été victimes du PCP-SL, et n'ont pas réussi à les identifier comme ce qu'ils étaient : des camps totalitaires.

Toutefois, les notions de déplacement forcé, de l'esclavage et du génocide ne sont pas pertinentes pour décrire l'expérience réellement vécue. En effet, comme l'a noté Arendt (2002, p. 252-253), l'utilisation du terme « esclavage » n'est pas adapté pour décrire le mode de vie dans les camps totalitaires. Deux remarques sur ces points. D'abord, la caractéristique commune des camps c'est que « les masses humaines qui sont

enfermées sont traitées comme si elles n'existaient plus (...) comme si elles étaient mortes. » (Arendt 2002, p. 255). C'est-à-dire que les prisonniers des senderistes ont été asservis et dominés par les chefs, sans que leur qualité humaine soit reconnue et respectée — sans que leur qualité humaine soit reconnue et respectée, comme c'est le cas des esclaves [dans certaines sociétés anciennes]. Dans ce cadre, le « déplacement forcé » et l'asservissement ne sont pas des éléments pertinents de la construction de la vie totalitaire. Deuxièmement, le PCP-SL a tenté de transformer les natifs et les andins en communistes-senderistes, mais il est erroné de supposer qu'il y a eu un génocide. En effet, selon Goldhagen (2012, p. 40-41), la notion de génocide est ambivalente, variable, et polyvalente ; on doit le considérer simplement comme l'une des formes que peut prendre la violence de masse visant à éliminer des groupes plus ou moins importants.

• En ce qui concerne les Ashaninka, les auteurs du Rapport Final de la CVR et quelques chercheurs ont évoqué les « camps de concentration » pour expliciter les terribles conditions de survie des natifs et des colons andins. L'anthropologue danois Soren Hvalkof (1994), spécialiste des Asheninka du Grand Pajonal, fut probablement le premier à employer le terme « camps d'extermination » dans son article « The Ashaninka Disaster and Struggle » où il aborde la situation des personnes déplacées arrivant dans les communautés d'accueil :

> La malnutrition est extrêmement élevée et certaines familles sont affamées depuis si longtemps que leur apparence physique ressemble à celle des prisonniers des camps d'extermination nazis. (Hvalkof 1994, p. 27. Traduction libre de l'anglais).



Photo n° 8 : Mères et enfants rescapés des camps et refugiés à Cutivireni, 1992 (©Newton)

En 1999, l'historien Ponciano del Pino dans son article « Famille, culture et révolution », a exposé le mode de vie des paysans d'Ayacucho sous la domination du Sentier lumineux. Dans ce texte, l'auteur apporte des informations importantes sur la libération de près de 200 prisonniers du « comité populaire » du village de Sello de Oro en 1993.

> En julio de 1993 fuimos testigos del rescate de doscientas personas en Selva de Oro y constatamos que el sistema de orden era en verdad un sistema totalitario y violento. La población liberada días antes se componía de ciento sesenta asháninkas y cuarenta colonos. El estado de miseria en la que se los halló era comparable al de *prisioneros de campos de concentración*. Todos ellos habían estado bajo el poder de Sendero desde 1988 o 1989. (…) Del total de ellos, el 80% eran niños y mujeres, todos ellos víctimas de la desnutrición y las enfermedades. El 95% padecía tuberculosis, tifoidea y diez de ellos leishmaniasis. Esta alarmante cifra

obedece, según sus propias versiones, al hambre al que fueron sometidos, a la privación de sal, azúcar, verduras y otros alimentos. (P. del Pino 2007 [1998], p. 28-29). [Mis itálicas].

D'autres chercheurs ont évoqué également les « campements », des *bases de apoyo* ou des *comités de apoyo*, que Sentier Lumineux avait installé chez les Ashaninka (Espinosa, 1995, p. 121 ; Rojas 2004, p. 114-116 ; 2016, p. 207-208). Cependant, ils n'ont pas identifié ces lieux comme ce qu'ils étaient, des camps totalitaires, les confondant avec des « campements » provisoires, ou avec un « nouveau modèle d'occupation de l'espace ».

Dans leur version moderne, les camps ont marqué le XXème siècle et l'émergence de régimes totalitaires, en effet, selon Hannah Arendt :

Les camps de concentration et d'extermination des régimes totalitaires servent de laboratoires où la conviction fondamentale du totalitarisme que tout est possible se vérifie. (...) Les camps ne sont pas seulement destinés à l'extermination des personnes et à la dégradation des êtres humains ; *ils servent aussi l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même, en tant qu'expression du comportement humain*, et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, quelque chose que les animaux ne sont pas (…) Comme la stabilité du régime totalitaire dépend de l'isolement du monde fictif du mouvement par rapport au monde extérieur, l'expérience de domination totale développée dans les camps de concentration dépend de leur *soustraction au monde de tous les autres*, le monde des vivants en général, même du monde extérieur constitué d'un pays où règne le totalitarisme. Cet isolement explique le manque singulier de réalité et de crédibilité qui caractérise tous les récits provenant des camps de concentration. (Arendt [1951] 2002, p. 242-244. Mes italiques).

En résumé, la caractéristique centrale des camps totalitaires est qu'il s'agit de lieux entièrement artificiels où le mode de vie normal des personnes et la spontanéité ordinaire ont été annulés et transformés en un espace social « où les membres agissent selon les règles d'un monde irréel » et dans lequel les dirigeants « prennent leur propre propagande au sérieux » (Arendt 2002, p. 127). Dans ces espaces artificiels, la coercition totalitaire est organisée avec beaucoup de précision, ce qui maintient des populations civiles isolées et soumises à des travaux obligatoires, à la torture, à la faim, à un ensemble de traitement dégradant, voire à la mort. L'idée totalitaire qui sous-tend cette cruelle invention est le contrôle total et absolu de la vie des personnes qui doivent accepter leur soumission complète à une idéologie totalitaire qui nie toute condition humaine individuelle.

Les témoignages sur la vie ordinaire dans les camps senderistes

J'ai recueilli le premier témoignage sur les camps amazoniens en juillet 2010, auprès de Julia Quenchoker, la mère d'Isaías Charete, qui a été exécuté par le Sentier Lumineux parce qu'il s'opposait à l'entrée des subversifs dans la communauté du Centre Tsomaveni (fleuve Ene).

Relato n° 5: Los campos senderistas en el río Ene

(…) — *¿Que hacían en los campos de Sendero Luminoso?*
Les enseñaban a enfrentar a los policías o a los ronderos; les decían que cuando habían muertos había que quitarles sus escopetas o sus armas. Había una profesora colona que enseñaba cosas de Sendero. En la tarde los militares empezaron a disparar a los Senderos.
Los paisanos estaban con achiote (*kamarivenki*, *potsoti*) en la cara para que no les reconozcan, los colonos *choris* eran todos de Andamarca [Junín] había mujeres y jóvenes. Los militares les han preguntado que hacían con los Senderos, y los chicos han respondido que los Senderos habían matado a sus familias y les habían forzado a seguirles. A una chica adolescente la han violado (*nantavintsatiri,* violar). (…)

Todos fueron llevados por la fuerza por los Senderos. Pablo y Luis Daniel, mis hijos, también se fueron con ellos. Eran sus sirvientes, hacían todo lo que les ordenaban, "*anda mata a tus paisanas*", así decían. Después de un enfrentamiento, Pablo se cayó en una trinchera y se hizo mal en la cabeza. Entonces Sendero lo hizo matar porque era un enfermo grave.
Otros tenían mucha hambre, comían palmeras, los Senderos han dicho que hay que matarlos porque pueden ser informantes. Otros decían vamos a escapar, y algunos empezaron a irse del campamento [senderista]. Y llegaron donde estaban instaladas las bases [militares].

> Otros han dicho que una familia entera ha sido asesinada, y los Senderos los han metido a todos en un solo hueco [fosa común]. Los han cortado con machetes, ya no quiero hablar de eso, quiero llorar. (…)
> (Julia Quenchoker, Satipo, 21 de julio de 2010. La mayor parte de la entrevista fue realizada en *añani*, con la traducción simultánea de Luzmila Chiricente. Villasante 2019: 487-489).

Julia nous propose une synthèse du processus qui avait débuté avec la capture des communautés Ashaninka par les commandants itinérants, tous d'origine andine (Ayacucho et Huancavelica), qui avait poursuivi le processus d'endoctrinement, de fuite des natifs des camps, et d'affrontements avec les militaires et/ou les policiers. Les chefs subversifs assassinaient pour des raisons absurdes : les victimes pouvaient être des « mouchards », des traîtres. Le fils de Julia, Pablo, a été exécuté parce qu'il était « sérieusement malade », un autre de ses fils a sauté sur une mine personnelle. Une famille entière a été massacrée, « coupée à la machette », et les corps ont été enterrés dans une fosse commune. Dans ces camps senderistes, les chefs tuaient pour tuer, exerçant la violence inutile dont parlait Primo Levi. Tous les captifs avaient faim en permanence, « mangeaient des palmiers ». Entre 1993 et 1995, certains ont réussi à s'échapper et à atteindre les bases militaires.

Les témoignages recueillis par la CVR dans la province de Satipo et les témoignages que j'ai recueillis montrent clairement que les conditions de vie dans les camps senderistes ont été atroces pour tous, hommes, femmes, enfants et personnes âgées. Dans un entretien réalisé en 2010, Luzmila Chiricente évoque la participation des Ashaninka dans la gestion de ces camps et dans l'organisation de la vie des « masses ». Elle a rappelé aussi les viols de jeunes filles facilités par les femmes senderistes, la cruauté des commandants en général et les meurtres fréquents de parents.

> **Relato n° 5: La vida totalitaria en los campos de Sendero Luminoso en la selva central**
>
> (…) — *Luzmila háblame de los campamentos o campos senderistas ¿qué sabes de eso?*
> La gente ha dicho que han estado separados en diferentes campamentos. (…)
> Algunas camaradas como "Cintia" han dicho que tenían que hacer todo lo que les ordenaban [los mandos], que les cocinaban y les daban buenas presas [a los mandos], y también se iban a emboscadas; y en una de esas aprovechó para salir con sus hijos.
> Se fueron por el monte varios días hasta que llegaron a la base militar. Había dos, en Shimabenzo y en Santabancori, cerca de Puerto Prado. Había dos camaradas, "Cintia" y "Mónica", dijeron que las habían escogido porque eran dirigentes en sus comunidades.
> **"**Cintia" pedía que le manden chicas para los mandos. Ella les preparaba, les lavaba y las vestía bien para que se acuesten con los mandos que eran de Ayacucho y de Huancavelica.
> También habló que los que estaban tristes (*noashinonkaakeri*: tener tristeza) o enfermos los acusaban de estar preparando algún plan contra los jefes, *y los asesinaban delante de todos, con soga y al final machete, como chancho*, ahí se quedaban. De esas uniones ha habido bastantes criaturas, algunas [mujeres] han abortado y se han muerto por abortos. Los mandos no decían nada, nadie sabe quiénes eran los padres porque las chicas se acostaban con varios [Mis itálicas]. (…)
>
> Los terrucos obligaban a todos a matar a sus parientes, sino a ti te mataban. Los paisanos se han matado entre ellos, los mandos ashaninka han matado paisanos la mayor parte del tiempo. Así los han adoctrinado. Se denunciaban entre ellos, decían: "*esa [mujer] está triste, anda tráela*" hacían reunión, decían: "*levántate y párate, llaman a un hijo*" por ejemplo y le ordenaban: "¡*mátale*!"
>
> — *¿Era diferente cuando llegaban los mandos de la sierra?*
> Cuando llegaban los mandos *choris* hacían las mismas cosas.
> Todos dicen que les ordenaban matar y que lo hacían para no ser matados."
> (Luzmila Chiricente, Cushiviani, 9 de enero de 2010).

La faim, une arme totalitaire par excellence, et la terreur face à la souffrance inutile ont provoqué les morts, les fuites massives et finalement l'effondrement du système totalitaire des camps au senderistes. La faim contribue également à la déshumanisation des personnes, c'est dans ce cadre qu'il faut situer le cannibalisme pratiqué dans les camps senderistes et qui ne sont pas cités par la CVR ni par les chercheurs. Dans le domaine anthropologique, les cas de cannibalisme rituel ou institutionnel ont fait l'objet d'une analyse centrale et les autres cas restent peu étudiés. Claude Lévi-Strauss (2013 [1993], p. 163-173) a proposé de classer la pratique du cannibalisme en quatre cas généraux : alimentaire (en période de pénurie et de faim) ; politique (en punition ou par vengeance contre les ennemis) ; magique (pour assimiler les vertus des défunts, ou pour éloigner leur âme); et enfin, le cannibalisme rituel (dans le cadre d'un culte religieux, d'une fête des morts ou pour assurer la prospérité agricole). Pendant la guerre interne péruvienne, des cas de cannibalisme

alimentaire et politique ont été actualisés en Amazonie centrale. En revanche, le cannibalisme rituel appartient au passé de certains peuples amazoniens — les Jivaro par exemple, mais n'a jamais reporté chez les Arawak.

En 2010, Luzmila Chiricente m'a révélé que des femmes parlaient de cas de « personnes qui ont mangé de la chair de personnes » [*gente que ha comido carne de gente*]. Mais la première fois que j'ai entendu un témoignage direct sur ce sujet fut en juillet 2011 auprès d'Elisa, une femme rescapée d'un camp senderiste dirigé par les *mandos* ashaninka *Javier* et *Jésus*, qui étaient frères, et par *Máximo* [les prénoms sont des pseudonymes]. Il s'agit des « comités populaires » Wacapú et Vista Alegre, qui ont été rapportés dans le Rapport final de la CVR (T. V, p. 171-172). Elisa a vécu deux ans dans ce camp, et elle m'a parlé de la formation militaire donnée aux enfants et aux adolescents, et leur envoi lors des affrontements avec les militaires ; de la soumission totale aux *mandos* ; de la fuite du camp profitant d'un conflit entre les chefs senderistes ; de la faim constante, du meurtre d'une adolescente pour être consommée ; de la libération de tous les captifs vers 1993 ; et du silence sur ces faits (Villasante 2019b, p. 524-526).



Photo n° 9 : Elisa [jupe verte] chez Lucila, communauté de Poyeni, fleuve Tambo, 2011 (©Villasante)

Elisa soulignait le manque de nourriture et la faim constante des captifs, qui étaient forcés de manger de la terre et du charbon, beaucoup sont « devenus jaunes » et sont morts. Puis Elisa précise : « *Une fois que j'ai vu une adolescente qui a été tuée pour la manger, tout le monde était Ashaninka et quelques choris [andins], et après l'avoir mangée les yeux [des gens] ont coulé et sont devenus jaunes. Ils l'ont tuée exprès pour la manger*. » Il s'agissait d'un cas de cannibalisme de faim et de cannibalisme politique de punition car Elisa disait : « *De plus, celui qui ne mange pas on le tue*. » Ces deux formes de cannibalisme ont fait partie des terribles expériences de captifs des camps totalitaires en Amazonie centrale. J'ai recueilli quatre autres témoignages de femmes ashaninka sur la pratique du cannibalisme dans les camps auprès d'Elena Ríos, de Luzmila Chiricente, de Luisa Chimanca et de Yolanda Rivera (Villasante 2019b, p. 528-534).

Dans ce contexte, je dois citer également l'emploi de graisse humaine par les senderistes, qui a été évoqué par trois déclarants qui ont été captifs dans les camps (*Coordinadora nacional de derechos humanos*, 1995, p. 8 ; *Testimonio n° 302.135, Base de datos de Satipo*, CVR, *in* Villasante 2019b, p. 729, Caso 22). La graisse humaine occupe une place particulière dans diverses sociétés. Les Caribéens du XVe siècle la considéraient comme un trophée précieux (Gille-Escuret 2013, p. 18). Selon Bartolomé de las Casas, les conquérants espagnols du Yucatán tuaient les indigènes pour extraire la graisse qu'ils utilisaient à des fins médicales (Todorov 1982, p. 222). Dans le cas péruvien, Rosario de Pribyl (2010, p. 125-136) a démontré que, bien que

la figure du *pishtaco* [homme qui extrait la graisse humaine] soit andine, elle a été introduite par les Espagnols car il s'agissait d'une tradition médicale en usage en Europe entre le XIVe et le XVIIIe siècle. Les données récentes sur l'utilisation de la graisse humaine par les senderistes démontrent la concrétisation d'une tradition andine qui s'est étendue au territoire national, que nous pensions fictive ou fausse, et qui s'avère être bien réelle et de toute actualité.

La résistance à la deshumanisation

Pour supporter la vie dans les camps totalitaires et résister à la déshumanisation, il faut non seulement avoir accès à la nourriture, mais aussi avoir une force morale et spirituelle qui semble parfois difficile à conserver. Les auteurs du rapport final de la Commission Vérité et Réconciliation ont noté que la résistance interne à la domination du PCP-SL s'est faite à partir de ressources psychologiques personnelles et culturelles. En particulier le sens de l'humour et le rire (IF, T. V, p. 170). S'il est évident que chaque personne répond à la vie infrahumaine des camps totalitaires selon ses propres capacités personnelles et culturelles, il est nécessaire de replacer ces formes de résistance dans le cadre de l'humanité commune des victimes, au-delà des identités culturelles particulières. Todorov a analysé ce thème fondamental, qui fait partie des « vertus quotidiennes » dans les camps totalitaires, et qui touche à la nature humaine pour résister dans un milieu épouvantable. Son analyse se concentre sur deux pratiques, celles du soin ou de l'affection pour les autres, et les activités de l'esprit comme la recherche de la beauté du monde et du savoir en général. « Il est clair que certaines relations humaines incitent plus au soin que d'autres. Elles sont, en premier lieu, celles de la famille proche : le soin est l'attitude maternelle par excellence. » Ainsi, « proportionnellement, les femmes ont mieux survécu dans les camps que les hommes, en termes quantitatifs, mais aussi sur le plan psychologique. » A travers le soin de l'autre, on retrouve la dignité ; en effet, « face à l'absurdité quotidienne des camps, aider quelqu'un, ou simplement lui prêter attention, c'était un acte très sensé. » (Todorov 2004, p. 83-84, 95). Ponciano del Pino (2007, p. 27) a également souligné le rôle des femmes et des mères dans la résistance au PCP-SL dans Sello de Oro.

Les activités de l'esprit sont aussi essentielles pour maintenir la dignité humaine. Il peut s'agir d'expériences esthétiques, comme la contemplation de la nature, le souvenir de savoirs spéciaux, ou la spontanéité du rire et du chant, un art très prisé par les Ashaninka et Nomatsiguenga qui ont des répertoires sacrés (pour les déités et les esprits) et profanes (pour l'amour, les affects, la tristesse et la joie). Tout cela implique « une élévation morale : l'esprit abandonne ses préoccupations immédiates, utilitaires, pour contempler la beauté et s'embellit donc aussi. » (Todorov 2004, p. 98). Les captifs Ashaninka et Nomatsiguenga, comme les colons andins, ont expérimenté ces vertus quotidiennes pour résister à la violence des senderistes. La souffrance de cette époque a laissé des traces psychologiques très marquées, qui s'expriment soit par le désir d'oublier le passé, soit par la volonté de le rappeler « pour que tous sachent ».

Les camps senderistes ont commencé à être démantelés par les militaires et les miliciens, ou simplement abandonnés, entre 1991 et 1995. Les militaires et les gouvernements locaux apportèrent un peu d'aide humanitaire d'urgence aux villages qui servaient de refuge aux rescapés ; mais elle ne fut pas suffisante pour couvrir leurs besoins. Cela d'autant plus que les résidents des villages se méfiaient des survivants, les accusant très souvent d'être des « terroristes ». D'autres accusations qui faisaient l'amalgame entre la sorcellerie antique et le terrorisme furent aussi courantes pendant une dizaine d'années et elles n'ont pas disparu de nos jours. Des enfants et des femmes sont encore accusés d'être des *matsipé* (sorciers du mal) qui causent les maladies ou les malheurs des villages ; en général il s'agit de personnes vulnérables qui ont des parents ou de grands parents qui ont vécu dans les camps senderistes. Ils représentent des « boucs émissaires » (Girard 1982), responsables des désordres passés et présents (Villasante 2019, p. 621-642).

REFLEXIONS FINALES

• Les Ashaninka et les Nomatsiguenga ont subi une terrible guerre entre preoches qui a coûté la vie à près de 7 000 personnes et laissé des traces profondes de désolation et de douleur. Cette expérience tragique a été analysée dans le cadre de l'anthropologie de la violence dans les sociétés humaines. Suivant les propos de Françoise Héritier, Tzvetan Todorov, Daniel Goldhagen, Lawrence Keeley et Sigmund Freud, notre espèce Homo Sapiens a des pulsions de vie et des pulsions de mort qui participent de l'humanité commune et qui sont indispensables à la survie de l'espèce. La violence ne peut être éradiquée, mais elle peut être maîtrisée en réduisant la pulsion de mort et d'autodestruction apparente dans les guerres, tout en augmentant la culture de paix.

• Les Ashaninka et les Nomatsiguenga, ainsi que les colons andins, ont souffert une guerre civile d'une violence extrême semblable à celle vécue par les paysans des hauteurs d'Ayacucho. Ces populations se trouvaient en effet dans des zones géographiques d'accès difficile, ce qui a facilité la cooptation et le contrôle des militants du Parti Communiste du Pérou-Sentier lumineux.

• Au Pérou, nous avons assisté à l'installation inédite de camps totalitaires d'inspiration communiste, dans leur version maoïste. C'est le principal apport des recherches que j'ai menées en Amazonie centrale. Même si cela semble invraisemblable, la réalité concentrationnaire a constitué un fait réel dans notre pays, comme nous pouvons le constater en lisant les témoignages des survivants de ces camps et de leurs familles.

• Au cours de mes recherches j'ai privilégié les paroles des Ashaninka et des Nomatsiguenga, en distinguant leurs discours et interprétations de mes propres analyses. Les récits explicitent les perceptions et les interprétations des hommes et des femmes sur la période de la violence (*kamayetantsiri*). Les hommes ont tendance à mettre en évidence les actions guerrières des ronderos et à nier les excès en affirmant, comme tant d'autres combattants : « c'était la guerre ». En revanche, les femmes reconnaissent avec sincérité les excès des *ronderos* et des militaires, ainsi que leurs souffrances, la douleur de voir leurs enfants tomber malades et mourir par manque de nourriture.

• Il reste beaucoup à faire dans le domaine de la recherche anthropologique sur la violence politique en Amazonie centrale péruvienne. Les travaux de terrain sont aisément réalisables, et l'on dispose d'une masse de données importante aux archives de la CVR de la *Defensoría del Pueblo* de Lima. Les nouvelles recherches, notamment des jeunes chercheurs, doivent tenir compte du contexte latino-américain et mondial pour mieux appréhender le passé récent d'extrême violence dans la guerre interne péruvienne ; il s'agit de considérer les peuples originaires non comme des groupes *exotiques proches de la nature*, mais comme ce qu'ils sont, des personnes marginalisées et pauvres du Pérou qui tentent de conserver leurs cultures antiques et leurs identités ethniques dans un monde homogénéisant qui les rejette.

Pour conclure je voudrais présenter trois peintures d'artistes ashaninka sur la guerre et l'après-guerre. La première peinture a été réalisée par Wilberto Casanto, de Puerto Bermudez ; elle évoque des faits de la guerre dans une communauté ashaninka. C'est à ma demande que les deux autres ont été réalisées avec pour seule indication de ma part « pendant et après la guerre ». L'artiste a demandé à rester anonyme de peur de « représailles ». Ces deux peintures sont exposées au Centre d'information de la *Defensoría del Pueblo*.

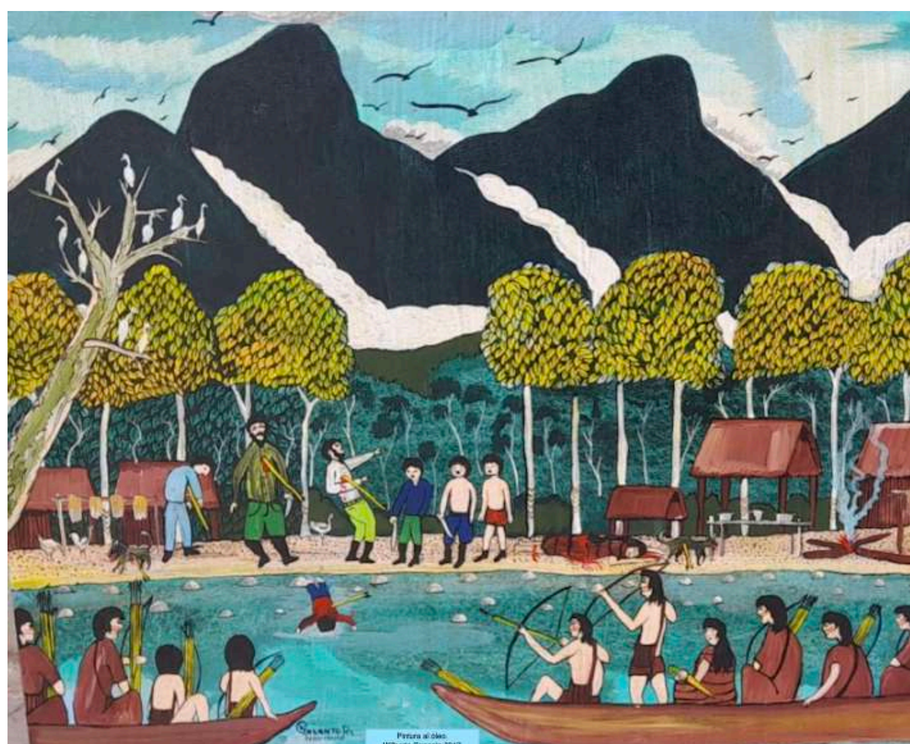


Photo n° 10: La guerre en territoire ashaninka.
Peinture à l'huile de Wilberto Casanto, 2017 (Collection de Javier Macera)



Photo n° 11 : « Pendant la guerre en territoire ashaninka et nomatsiguenga de l'Amazonie centrale ». Peinture d'artiste anonyme (Sous commande de M. Villasante, 2012)

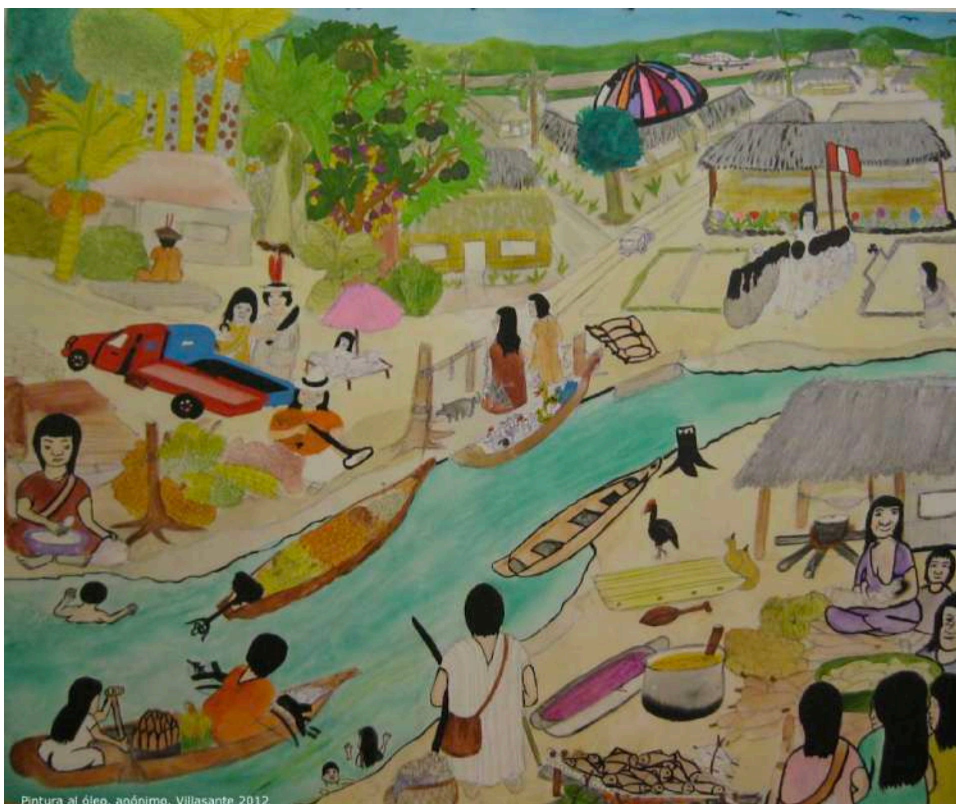


Photo n° 12 : « Après la guerre en territoire ashaninka et nomatsiguenga de l'Amazonie centrale ». Peinture d'artiste anonyme (Sous commande de M. Villasante, 2012)

RÉFÉRENCES CITÉES

ARENDT Hannah,
2002 [1951], *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Seuil, Paris.
ARENDT Hannah,
1972 [1969], *Du mensonge a la violence. Essais de politique contemporaine*, Seuil, Paris.
BOURDIEU Pierre,
1982, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris.
BURGAT Florence,
1999, La logique de la légitimation de la violence : animalité *vs* humanité, *in* Françoise Héritier, *De la violence II*, Editions Odile Jacob, Paris, p. 45-62.
CHALAMOV, Varlam,
1980, *Récits de Kolima*, Editions Verdier, Paris.
CLASTRES Pierre,
1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris.
CLASTRES Pierre,
1974, *La société contre l'Etat*, Minuit, Paris.
CLASTRES Pierre,
1972, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Ache, chasseurs nomades du Paraguay*, Plon, Paris.
COMISION DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACION, PERU, 2003, *Informe final*, 9 tomos. [www.cverdad.org.pe
Tomo V. Historias representativas de la violencia
— 2.3. Los casos de Chungui y Oreja de Perro
— 2.8. Los pueblos indígenas y el caso de los Asháninkas
Tomo VI. Los crímenes y violaciones de los derechos humanos
— 9.2. Desplazamiento forzado interno y esclavitud sufrida por el grupo étnico asháninka
— 1.9.2.4.2. Control de los Asháninkas por el PCP-SL
Tomo VII. Los casos investigados por la CVR
— 31. La desaparición del jefe asháninka Alejandro Calderón (1989)
— 71. Asesinatos y violaciones de los derechos humanos en Mazamari [Tsiriari] (1993)
2003, Documento de la CVR n° 080402-03: *Proceso de la violencia política en la selva central, 1980-2000*, Equipo de investigadores del caso asháninka, área de Estudios en profundidad de la CVR, Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, Defensoría del Pueblo.
COMISION DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACION, PERU,
2004, *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, Navarrete, Lima.
COORDINADORA NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS,
1995, *Los Asháninkas: Un pueblo que busca renacer*, Biblioteca del IEP, Lima.
COURTOIS Stéphane,
1997, Les crimes du communisme, *in* Nicolas WERTH, Jean-Louis PANNÉ, Andrzej PACZKOWSKI, Karel BARTOSEK, Jean-Louis MARGOLIN, *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, p. 9-51.
DEGREGORI Carlos Iván,
2010 [1989] *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso,* in Carlos Iván DEGREGORI, *El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú, 1980-1999*, IEP, Lima, p. 235-321.
DEGREGORI Carlos Iván,
1990, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, IEP, Lima.
DEL PINO Ponciano,
2007 [1999], Familia, cultura y revolución, *in* Anne PEROTIN-DUMON (ed.), *Historizar el pasado vivo en América Latina, Perú : investigar veinte años de violencia reciente.* Voir : https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/1574_digitalizacion.pdf [Consulté le 13 novembre 2023].
DE LA JARA Ernesto,
2001, *Memoria y batallas en nombre de los inocentes. Perú 1992-2001*, Instituto de Defensa Legal, Lima.
DE PRIBYL Rosario,
2010, Evidencias médico antropológicas sobre el origen del pishtaco, *Revista Médica Salud Pública*, 2010, 27(1), p. 123-137.

DESCOLA Philippe y Michel IZARD,
1991, Guerre, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, p. 313-314.
DOMENACH Jean-Louis,
1992, *Chine, l'archipel oublié*, Fayard, Paris.
ESPINOSA Oscar,
1995, *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana,* CAAAP, Lima.
FABIAN Beatriz,
2006, *La participación pública de la mujer ashaninka en la Cuenca del Río Tambo entre 1990-2002*, Editorial UNMSM, Lima.
FLORES GALINDO Alberto,
2008 [1986], *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Casa de las Américas, La Habana.
FREUD Sigmund,
2007 [1912-1930], *Anthropologie de la guerre*, Fayard, Paris.
FUMERTON Mario,
2002, *From Victims to Heroes. Peasant counter-rebellion and Civil War in Ayacucho, Peru, 1980-2000*, Rozenberg Publishers, Amsterdam.
GARCÍA Pedro, Soren HVALKOF & Andrew GRAY,
1998, *Liberation Through Land Rights in the Peruvian Amazon,* Documento IWGIA n° 90.
GIRARD René,
1982, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris.
GOLDHAGEN Daniel,
2012 [2009], *Pire que la guerre. Massacres et génocides au XXe siècle*, Fayard, Paris.
GORRITI Gustavo,
1990a, *Historia de la guerra milenaria en el Perú*, Editorial Apoyo, Lima.
GIRARD René,
1982, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris.
GUILLE-ESCURET Gilles,
2013, *Sociologie comparée du cannibalisme. 3-Ennemis intimes et absorptions equivoques en Amérique,* EHESS, Paris.
GUILLE-ESCURET Gilles,
2012, *Les mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme*, Paris: EHESS.
HERITIER Françoise,
1999, *Les matrices de l'intolérance et de la violence*, *in* F. HERITIER, *De la violence II*, Editions Odile Jacob, Paris, p. 321-343.
HERITIER Françoise,
1996, Réflexions pour nourrir la réflexion, *in De la violence*, Editions Odile Jacob, Paris, p. 13-53.
HVALKOF Soren,
1994, The Ashaninka disaster and struggle, *IWGIA Newsletter*, p. 20-32.
IDL, Luzmila CHIRICENTE & Sandra GONZALEZ, coordinatrices,
2010, *Voces de las mujeres de la selva central: testimonios de mujeres indígenas durante el conflicto armado interno*, IDL, Lima.
INEI, Censos nacionales,
2018a, *Censo XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades indígenas*, *Perfil sociodemográfico, Informe nacional*, Agosto 2018, Sitio oficial INEI, Lima.
INEI, Censos nacionales,
2018b, *Resultados definitivos*, 5 Tomos y Anexos, Octubre 2018. Sitio oficial INEI, Lima.
INEI, Censos nacionales,
2018c*, III Censo de Comunidades Nativas. Resultados definitivos*, 2 tomos, Diciembre 2018. Sitio oficial INEI, Lima.
INEI, Censos nacionales,
2010, Censo nacional 2007, *Análisis etnosociodemográfico de las Comunidades nativas de la Amazonía, 1993 y 2007*, Lima. Sitio oficial INEI, Lima.
KEELEY Lawrence,
2002 [1996], *Les guerres préhistoriques*, Perrin, Paris.
LEVI Primo,
1989 [1986], *Les naufragés et les rescapés*, Gallimard, Paris.

LEVI Primo,
1947, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino.
LEVI-STRAUSS Claude,
2013, *Nous sommes tous des cannibales*, Seuil, Paris.
LEVI-STRAUSS Claude,
1984, Cannibalisme et travestissement rituel [Séminaire au *Collège de France* 1974-1975], *in Paroles données*, Plon, Paris, p. 141-149.
LEVI-STRAUSS Claude,
1943, Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud, *Renaissance*, New York, Vol. 1, p. 122-139.
MANRIQUE Nelson,
2007, Pensamiento, acción y base política del movimiento Sendero Luminoso. La guerra y las primeras respuestas de los comuneros (1964-1983), in Anne PEROTIN-DUMON (ed.), *Historizar el pasado vivo en América latina, Perú : investigar veinte años de violencia reciente*. Voir https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/273_digitalizacion.pdf [Consulté le 13 novembre 2023].
MANRIQUE Nelson,
2002, *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú, 1980-1996*, Fondo editorial del Congreso del Perú, Lima.
MARGOLIN JEAN-LUC,
1997, Chine : une longue marche dans la nuit, in Stéphane COURTOIS *et alii*., *Le Livre noir du communisme,* Laffont, Paris, p. 647-771.
MENDEZ Cecilia,
2000, La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú, *Diálogos en historia* n° 2, Grupo de estudios e investigaciones Clío, Lima, p. 231-248.
RENARD-CASEVITZ France-Marie,
1985, Guerre, violence et identité à partir de sociétés du piémont amazonien des Andes Centrales, *Cahiers de l'ORSTOM*, vol. XXI, n° 1, p. 81-98.
ROJAS Enrique,
2016, *Cuando los guerreros hablan. Los indígenas Campa ashaninka y nomatsiguenga y la guerra contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en la selva central peruana*, Editorial Horizonte, Lima.
ROJAS Enrique,
2008, Participación política de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, *Scientia* [Universidad Ricardo Palma], p. 113-138.
SANTOS Fernando y Frederica BARCLAY,
1995, *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*, IFEA, IEP, FLACSO, Tarea Gráfica, Lima.
SEMELIN, Jacques
2005, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Seuil, Paris.
THEIDON Kimberly,
2004, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, IEP, Lima.
TODOROV Tzvetan,
2010, *Le siècle des totalitarismes*, Robert Laffont, Paris.
TODOROV Tzvetan,
1991, *Face à l'extrême*, Seuil, Paris.
TODOROV Tzvetan,
1982, *La conquête de l'Amérique. Le problème de l'autre*, Seuil, Paris.
VARESE Stefano
2006 [1973], *La Sal de los Cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
VILLAPOLO Leslie,
2016, Recursos socioculturales de los Asháninka para resistir al régimen totalitario de Sendero Luminoso y sus efectos, *Revista del LUM*, p. 8-9.

VILLAPOLO Leslie et Norma VASQUEZ,
1999, *Entre el juego y la guerra. Recursos psicológicos y socio-culturales de los niños ashaninka ante la violencia política*, CAAAP, Lima.
VILLASANTE Mariella,
2024, Hechos de violencia extrema y campos totalitarios senderistas entre los Ashaninka y Nomatsiguenga de la selva central del Perú, *Revista del Instituto Riva-Aguero*, vol. n° 9, N° 1 : 93-170.
VILLASANTE Mariella,
2023, Publicación de la 'Colección Villasante de cantos y música tradicional ashaninka (1981-1985)' y proyecto de investigación, *Revista del Instituto Riva-Aguero*, vol. n° 8, n° 2 : 389-415.
VILLASANTE Mariella,
2022, *La guerra interna entre los Ashaninka y los Nomatsiguenga (1980-2000). Estudio de antropología de la violencia y muestra fotográfica*, Prefacio de Salomón Lerner, Tarea Gráfica, Lima, 371 p.
VILLASANTE Mariella,
2019b, *La violencia política en la selva central del Perú, 1980-2000. Los campos totalitarios senderistas y las secuelas de la guerra interna entre los Ashaninka y los Nomatsiguenga. Estudio de antropología política*, Prefacio de Salomón Lerner, Tarea Gráfica, Lima, 790 p.
VILLASANTE Mariella,
2019a, La guerra en el VRAEM: los problemas del Estado para restablecer la paz y los vacíos legales pendientes, *Revista Ideele* n° 284. https://revistaideele.com/ideele/content/la-guerra-en-el-vraem-los-problemas-del-estado-para-restablecer-la-paz-y-los-vac%C3%ADos-legales [Consulté le 13 novembre 2023].
VILLASANTE Mariella
2018a, Memorias e historia de la guerra interna en la selva central. Relatos de Pedro, un rondero nomatsiguenga de Pangoa, Lima, *Revista Ideele* n° 277. https://revistaideele.com/ideele/content/relatos-y-recuerdos-de-pedro-un-rondero-nomatsiguenga-de-pangoa [Consulté le 13 novembre 2023].
VILLASANTE Mariella,
2018b, *Chronique de la guerre interne au Pérou, 1980-2000. Etude d'anthropologie historique et politique*, L'Harmattan, Paris.
VILLASANTE Mariella,
2017, Los campos de concentración senderistas y los niños soldados en el Perú: desafíos para el derecho humanitario peruano, *Revista Ideele* n° 275. http://revistaideele.com/ideele/content/los-campos-de-concentración-senderistas-y-los-niños-soldados-en-el-perú-desaf%C3%ADos-para-el [Consulté le 13 novembre 2023].
VILLASANTE Mariella,
2016a, Por el reconocimiento de las víctimas de los campos de internamiento senderistas, *Boletín del IDEHPUCP*, http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/por-el-reconocimiento-de-las-victimas-de-los-campos-de-internamiento-senderistas/ [Consulté le 13 novembre 2023].
VILLASANTE Mariella,
2016b, Los "recuperados" de la selva central, víctimas de crímenes de lesa humanidad", *Boletín del Lugar de memoria de Lima* n° 1,
https://issuu.com/cdilugardelamemoria/docs/lum_01_abril_2016_v3b_pliego__1_ [Consulté le 13 novembre 2023].
VILLASANTE Mariella,
2016c, *Violence politique au Pérou, 1980-2000. Sentier Lumineux contre l'Etat et la société. Essai d'anthropologie politique de la violence*, L'Harmattan, Paris.
VILLASANTE Mariella,
2016d, El Protocolo de atención a los "recuperados" del VRAEM y los crímenes de lesa humanidad aún no reconocidos, *Boletín del IDEHPUCP*, http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/el-protocolo-de-atencion-a-los-recuperados-del-vraem-y-los-crimenes-de-lesa-humanidad-aun-no-reconocidos/ [Consulté le 13 novembre 2023].
VILLASANTE Mariella,
2015a, *Les Camps de Sentier Lumineux chez les Quechua et chez les Ashaninka durant la guerre civile au Pérou (1989-2000)*,
https://www.academia.edu/12921416/Les_camps_de_Sentier_Lumineux_chez_les_Quechua_et_chez_les_Ashaninka_durant_la_guerre_civile_au_Pérou_juin_2015_ [Consulté le 13 novembre 2023].

VILLASANTE Mariella,
2015b, Traduction, en collaboration avec Christophe de Beauvais, *Le Grand récit de la guerre interne au Pérou. Version resumée du Rapport final de la Commission de la vérité et de la réconciliation, 2003*, L'Harmattan, Paris.

VILLASANTE Mariella,
2015c, *De la difficulté de construire une nation péruvienne avec les Natifs amazoniens. Le cas des Ashaninka exclus de la société nationale*, Sitio Web MSH Amérique latine, http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article858]

VILLASANTE Mariella,
2014a, Los Ashaninka y los sitios de entierro, *Boletín del IDEHPUCP*, http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/los-ashaninka-y-los-sitios-de-entierro/ [Consulté le 13 novembre 2023].

VILLASANTE Mariella,
2014b, La masacre de Tsiriari y de la comunidad nomatsiguenga de Tahuantinsuyo (Satipo), *Boletín del IDEHPUCP*, http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/la-masacre-del-valle-de-tsiriari-y-de-la-comunidad-nomatsiguenga-de-tahuantinsuyo-satipo/ [Consulté le 13 novembre 2023].

VILLASANTE Mariella,
2012, Violencia de masas del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los Ashaninka de la selva central, *Dossier* de *Memoria* n° 9, IDEHPUCP, http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/09/Dossier.pdf [Consulté le 13 novembre 2023].

WERTH Nicolas,
2006, *L'île aux cannibales. 1933. Une déportation-abandon en Sibérie,* Perrin, Paris.

